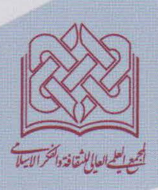




السّيَاسَات الإقتصَاديَّة في الإسلام

سعيد فراهاني فرد

دار الولاء
بيروت - لبنان

السياسات الاقتصادية
في الإسـلام



لبنان - بيروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس: 00961 1 545133 - 00961 3 689496 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com - daralwalaa@yahoo.com



المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي
طهران، شارع أحمد قصير ـ بلاك ٢ ـ رقم البناية (٢)
هاتف: ٩٨٢١٨٨٧٣٤٨٦٣ ـ ٩٨٢١٨٨٥٣١٢٤٩+ فاكس: ٩٨٢١٨٨٧٦٤٧٩٢+
Email: iict.publication@gmail.com

السياسات الاقتصادية في الإسلام

تأليف: سعيد فراهاني فرد
الإخراج الفني: المنتدى للصف والإخراج الطباعي
تصميم الغلاف: المصمم مجتبى عبيد
الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع
المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي
الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م
ISBN: 978-614-420-055-1



السياسات الاقتصادية في الإسلام

بقلم

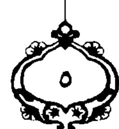
سعيد فراهاني فرد

دار الولاء

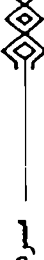
بيروت - لبنان

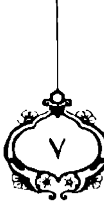

بسم الله الرحمن الرحيم

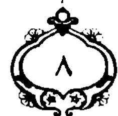

مسرد المحتويات



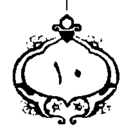




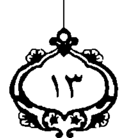













١٤



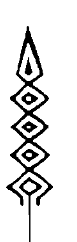
الإهـــداء

إلى روح والدي الكريم

الذي شجّعني منذ الطفولة على التعلّم

ولم يحرمني حبّه وعطفه لحظةً واحدة..

رحمه الله



كلمة «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الاسلامي»

أبصر «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» النور في عام ١٩٩٤م، وانطلقت نشاطاته في إطار المشروع الفكري التجديدي. فالمشاريع المعرفية للمفكرين في العالم الإسلامي تنقسم إلى ثلاث فئات، هي: التقليدية، التجديدية، الحداثية الدينية. بالنسبة للفئة الأولى، فهي تتعاطى مع الحداثة باعتبار الأفكار الجديدة بديلة للأصالة والسنّة. وعليه، فإنّ أنصارها يرفضون أيّ تعديل في تلك المفاهيم، مهما كانت الظروف. لذلك فإنّ هؤلاء، في نظر أنفسهم، يرفضون الحداثة والتجدّد دفاعاً عن السنّة، وبالتالي يبدو جليّاً أنّ أيّ تعديل أو تحديث أو قراءة معاصرة للنصوص الدينية تستجيب لمتطلبات المجتمع الإنساني في النموذج الفكري لهذه الفئة، هو أمرٌ بعيد المنال.

من جهة أخرى، هناك مشروع التجديد الديني الذي يقف في مواجهة التيار التقليدي الديني، آنف الذكر، ويتعامل مع مفاهيم الحداثة والأفكار العصرية بانفتاح كبير، فيقايض مبدأ الأصالة بالتجدّد، ويعمل على تحديث السنّة وتطويعها بما يتناسب مع المفاهيم المعاصرة.

وفي الوقت الذي يبدو فيه أنّ مآل النموذج المعرفي للتقليديين هو الجمود الفكري، والأصولية، والتماهي، والرجعية، فإنّ نتيجة النموذج التجديدي هي إقصاء السنّة عن الساحة نهائياً، وفتح الباب على مصراعيه أمام المذاهب الإنسانية والعلمانية لتفرض سطوتها على جميع مرافق المجتمع.



في هذه الأثناء، يبرز أمامنا نموذج فكري ثالث هو المشروع الحداثي الديني، لا سيّما الشقّ المجدّد فيه، إذ إنّه في الوقت الذي يبادل الأصالة بالسنّة، إلا أنه يسعى من خلال السماح لمفاهيم الحداثة بالعبور عبر ممرّ السنّة، إلى تعديل وتطوير تلك المفاهيم، فيقوم بتحويل مصطلحاتٍ من قبيل الحرية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية؛ إلى التحرّر، والمساواة، والحاكمية الدينية.

لقد اختار النموذج الفكري التجديدي العقل والرؤية الكونية للإسلام، كمنظار ينظر من خلاله إلى مفاهيم الواقعية، وبلوغ الحقيقة، وتفسير القيم المعنوية، (المشروع واللامشروع)، ومن هذه الزاوية فهو ينطلق باتجاه التنظير، والإنتاج الفكري في مجالات الأحكام والثقافة والاقتصاد والسياسة والاجتماع.

تأسيساً على ما تقدّم، انبرى «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» إلى إتحاف سوق النشر العالمية بإصداراته التي جاوزت الـ(٨٠٠ مصنّف). تلك المصنّفات التي ارتأت إدارة المعهد أن تنظر بعينين ناقدتين: عين تنتقد المذهب العلماني، والمذهب الإنساني بوصفهما النموذجين اللذين يمثّلان الرؤية الفلسفية السائدة في الغرب؛ وأخرى تنتقد وترفض النموذج الفكري المطروح من قبل التيار الفكري التقليدي الإسلامي، لتطرح بديلاً عنهما هو: العقلانية الإسلامية، والمقولات المنطقية المشتركة، تحت عنوان: النموذج الحداثي الديني المؤطّر بالسنّة.

مع الشكر والتقدير

علي أكبر رشاد

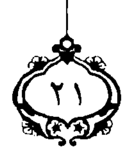
مؤسس «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي»



نبذة سريعة عن «المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي» ومؤسّسه

بدأ سماحة الشيخ علي أكبر رشاد دراسته الدينية في الحوزة العلمية بطهران في عام ١٩٦٧م، وبعد أن أنهى مرحلة المقدمات، انتقل إلى الحوزة العلمية بمدينة قم في عام ١٩٧٠م، فدرس مرحلة السطوح الأولى والثانية والثالثة والرابعة في الفقه وأصول الفقه على مشايخ كبار من أمثال: حسن طهراني، صلواتي أراكي، اشتهاردي، حرم بناهي قمي، اعتمادي تبريزي، بني فضل تبريزي، يوسف صانعي، السيد علي محقق داماد، سبحاني تبريزي. كما درس الفلسفة الإسلامية في قم وطهران عند الأساتذة: أحمد بهشتي، محمد محمدي كيلاني، الشيخ الشهيد مرتضى مطهري. أضف إلى ذلك، حضور المترجم له ولعقدين من الزمن دروس الفقه، وعلم الأصول لمرحلة الخارج في حوزتي طهران، وقم، عند المشايخ والآيات العظام: حسين وحيد خراساني، علي مشكيني، حسين علي منتظري، السيد علي خامنئي، مجتبى طهراني.

على مدى العقود الثلاثة الماضية، عكف الشيخ الأستاذ علي أكبر رشاد على تدريس موضوعات الفقه والأصول والفلسفة والعرفان في الحوزة العلمية في طهران، فضلاً عن فلسفة الدين، والعلوم القرآنية، وميثودولوجيا



فهم الدين في الجامعات. كما أنّ سماحته يواصل، ومنذ عشر سنوات، تدريس مرحلة السطوح العالية (مرحلة الخارج في الفقه والأصول).

حالياً يشغل سماحة الشيخ رشاد منصب عضوية المجلس الأعلى للثورة الثقافية، والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ومجلس رسم السياسات لحوار الأديان. كما إنّه مؤسس ورئيس المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي، وهو أكبر صرح دراساتي، غير حكومي، يعنى بشؤون الدين والعلم في إيران. للمعهد العالي العالي أربعة معاهد تضمّ في مجموعها ٢٠ قسماً تتوزع على فروع: الفلسفة، الأبستمولوجيا، العرفان، الدراسات القرآنية، علم الكلام، الدراسات الدينية، منطق فهم الدين، الأخلاق، الفقه والتشريع، السياسة، الاقتصاد، الإدارة الإسلامية، الدراسات الغربية (الاستغراب)، التاريخ والحضارة، الدراسات الثقافية، الثورة الإسلامية، آداب الفكر... إلخ.

جاء تأسيس المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي في عام ١٩٩٤م، في ظلّ الحاجة الملحّة إلى البحث في الشؤون الفكرية المعاصرة، والتركيز على الاتجاهات النقدية والحداثية في المستويات العليا، وقد أثمرت الجهود العلمية للمعاهد التابعة له عن صدور ما يزيد عن ٨٠٠ عنواناً من المصنّفات المدوّنة، وهناك حالياً ثماني دوريات علمية تصدر عن المعهد العالي هي «قبسات» (مجلة متخصّصة في فلسفة الدين/ ذات رتبة علمية ودراساتية)، «ذهن» (متخصّصة في علم المعرفة)، «اقتصاد إسلامي» (ذات رتبة علمية ومحكمة)، «حقوق إسلامي» (ذات رتبة علمية ودراساتية)، «كتاب نقد» (دورية فكرية نقدية)، شهرية «زمانه» (متخصصة في التاريخ وعلم الاجتماع السياسي لإيران المعاصرة)، فصلية «حكمت» العالمية تصدر باللغة الإنجليزية (متخصّصة في الفلسفة واللاهوت)، وفصلية «الحكمة» العالمية باللغة العربية (متخصصة في النظم الاجتماعية في الإسلام).

كما صدرت عن المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي في العقد الأخير أربع موسوعات بإشراف سماحة الشيخ رشاد، عناوينها:

١ ـ موسوعة الإمام علي عليه السلام (صدرت في ١٣ جزءاً).

٢ ـ موسوعة القرآن (دوّن منها ٣٥ جزءاً حتى الآن).

٣ ـ موسوعة السيرة النبوية (في ١٥ جزءاً، وهي قيد التدوين).

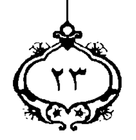
٤ ـ موسوعة الثقافة الفاطمية (صدرت في ٦ أجزاء).

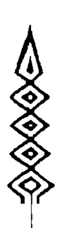
بالإضافة إلى ما تقدّم ذكره، فإنّ سماحة الشيخ علي أكبر رشاد هو مؤسّس ورئيس الحوزة العلمية للإمام الرضا عليه السلام، وهو مجمع علمي يشمل جميع المستويات العلمية الحوزوية.

علاوة على المعاهد الأربعة (النظم الإسلامية، الثقافة والدراسات الاجتماعية، تدوين الموسوعات، الحكمة والدراسات الدينية)، هنالك الأكاديمية العالمية والتي هي في طور التأسيس، والهدف منها توسيع شبكة الارتباطات العلمية، وقد طرحت هذه الأكاديمية مشروعاً ضخماً للترجمة، يشمل ترجمة ٢٠٠ مصدر إلى مختلف لغات العالم، ناهيك عن مشاريع أخرى عالمية في مجال التنظير، أو نقد آراء مشاهير المفكرين في العالم. وتنضوي تحت لواء المعهد العالي العديد من المؤسسات والمراكز العلمية التي تقوم بإصدار العديد من النتاجات التي تهمّ شريحة الشباب وطلبة الجامعات.

مع الشكر الجزيل

الدائرة العامة للترجمة والنشر الدولي

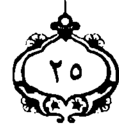




الكلمة الافتتاحية

يختلف النظام الاقتصادي الإسلامي عن سائر النظم الاقتصادية بشكل كبير في المبادئ والأهداف والتفاصيل، وهذا الاختلاف يؤدي بالطبع إلى الاختلاف في أدوات السياسات الاقتصادية. فتحريم الربا واستبدال النظام المصرفي الربوي بالنظام المصرفي الإسلامي، والتركيبة الخاصة لعناصر الدخل والإنفاق في الحكومة الإسلامية، والإرتباط المبارك بين القيم المعنوية والاقتصاد في النظام الاقتصادي الإسلامي، كل ذلك يتطلّب أدوات خاصّة بالسياسات النقدية والمالية وسياسة الدخل، والتي تختلف عن الأدوات المشابهة في النظم الاقتصادية الأخرى بشكل كبير.

ومن الضرورة القصوى توضيح الرؤية ـ نظرياً ـ حول السياسات الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، للمسؤولين في نظام جمهورية إيران الإسلامية القائم على أحكام الدين الإسلامي الحنيف. ولا شك إنّ الإسلام ـ باعتباره نظاماً كاملاً شاملاً ـ قدّم أدواتٍ عملية ومؤثّرة لتوجيه الاقتصاد نحو الأهداف المرجوّة، وإنقاذه من الأزمات، ما يجعله قادراً على توجيه المسؤولين الحكوميين؛ رغم ذلك لم تظهر في هذا المجال أبحاث شاملة لدراسة كل الأدوات في الإطار الإسلامي؛ من هنا فإنّ قسم الاقتصاد في المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي الذي يجعل من أهدافه الرئيسية بلورة الرؤية النظرية للنظام الاقتصادي للإسلام وآفاقه المختلفة، طلب من سماحة الشيخ فراهاني فرد القيام بدراسة معمّقة في هذا المجال. وسماحته عضو الهيئة العلمية في قسم الاقتصاد، وأحد رجال الدين



الأفاضل في الحوزة العلمية، وهو حاصل على الماجستير في العلوم الاقتصادية، إضافة إلى عدّة سنوات من البحوث والدراسات في هذا الموضوع. وقد كتب قبل ذلك كتاب (سياست هاي پولي در بانكداري بدون ربا) = السياسات النقدية في البنك اللاربوي).

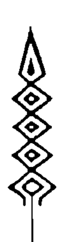
ولا شك إنّ دراسة هذا الموضوع ـ كسائر الموضوعات غير المسبوقة ـ لها مشاكلها وتعقيداتها الخاصة. ورغم أنّ الدراسة الأولى تُعدّ المرحلة الأهم في إنطلاق الأبحاث والدراسات العلمية، إلا أنّها لا تُجيب عن كلّ تساؤلات الموضوع وتعقيداته؛ لذلك فإننا ندعو كل الباحثين الاقتصاديين، وبالأخص المهتمين بالاقتصاد الإسلامي، إلى مطالعة هذا الكتاب مطالعة نقدية، لإغناء آفاق البحث العلمي من خلال تلاقح الأفكار في هذا المجال.

وهكذا يسعدنا أن نشكر الباحث الكريم، وأعضاء الهيئة العلمية في قسم الاقتصاد، الذين ساعدوا على إثراء البحث بآرائهم الناقدة البنّاءة، وكذلك رئيس منظمة الإدارة والتخطيط في محافظة قم، والباحثين المختصّين فيها، الذين ساعدونا في إنجاز هذه الدراسة بآرائهم العلميّة ودعمهم المالي. ونسأل الله تعالى أن يوفق كل العاملين في سبيل الدين الإسلامي وجمهورية إيران الإسلامية، آملين أن تحظى مثل هذه الجهود برضى الله تعالى ومباركة الإمام المهدي عجّل الله فرجه.

قسم الاقتصاد

المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي





المقدمة

قبل ظهور نظرية كينز في الاقتصاد، كان الاعتقاد السائد بين الاقتصاديين الكلاسيك ـ ولفترة طويلة ـ أن الاقتصاد ينتهي على المدى الطويل وبشكل تلقائي إلى نوع من التوازن في سوق العمل دونما حاجة لتدخّل الدولة. ومن جهة أخرى، ليس بإمكان السياسات الاقتصادية في مجال إجمالي الطلب أن تؤثّر في البطالة والإنتاج الحقيقي، وإنما ينحصر تأثيرها في الأسعار وفي الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي، وتؤدي مرونة الأسعار والأجور إلى تحقق الانتقال من التوازن القديم إلى التوازن الجديد.

بعد الأزمة الاقتصادية الكبرى في أوروبا عام (١٩٢٩م) وظهور نظرية كينز القائمة على ضرورة تدخل الدولة في الاقتصاد بهدف الخروج من الأزمة، أصبحت مسألة إدارة الطلب في الاقتصاد بوساطة الدولة، وفي إطار السياسات الاقتصادية، أحد الموضوعات النظرية المطروحة بين علماء الاقتصاد في العالم، وأدى اختلاف آرائهم في كيفية إتخاذ هذه السياسات إلى بروز آراء متنوعة في هذا المجال. وإضافة إلى الاختلافات التي نشأت عن البحوث العلمية الاقتصادية وعن الرأي حول مدى تأثير هذه السياسات، كان للبحوث الحقوقية والقيمية في كل مدرسة تأثيرها أيضاً في طبيعة وضع هذه السياسات.

وفي فترة الركود، خلال عامي ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥ م، حيث أدّى اختلال العرض إلى بروز تركيبة مؤسفة من الأسعار والبطالة، بدأ البحث والتحقيق



في أكثر البلاد لوضع سياسة فعّالة للدخل بحيث تستطيع تحويل منحنى العرض الكلي إلى الأسفل.

وفي النظام الإسلامي تعود سوابق البحث إلى بداية مرحلة التشريع وتشكيل الحكومة الإسلامية في المدينة المنوّرة، حيث تكشف أحاديث وسيرة الرسول الأعظم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام وتعاليمهم إلى الولاة في هذا المجال، عن مدى اهتمام الدين الإسلامي الحنيف بهذا الأمر المهمّ. ومن الواضح، ونظراً لاختلاف وضع المجتمع وحاجات الناس في ذلك العصر، لا يمكن أنْ نتوقّع أنْ تكون السياسات المتّبعة في ذلك العصر شبيهة بالسياسات السائدة اليوم. وقد بحث بعض الفقهاء والمؤرّخين والمفسّرين، في مواضع شتى، جوانب من هذا البحث، ولكن نظراً لحداثة بعض موضوعاته فإننا لا نجد سوابق كثيرة لدراسة مستقلة في هذا المجال بين علماء المسلمين باستثناء بعض الكتب والمقالات التي ألّفها بعض علماء أهل السُّنّة حول عائدات ونفقات الدولة في مجال السياسة المالية، وعرض بعض الأدوات مثل سندات المشاركة والمضاربة، و... في مجال السياسة النقدية.

أمّا في إيران الإسلامية ومن بين علماء الشيعة فإنّ الشهيد الصدر قدّس سرّه هو الذي بادر إلى أولى الدراسات في هذا المجال عندما رسم القواعد العامة للاقتصاد الإسلامي. وبعد انتصار الثورة الإسلامية، أدّى هاجس المسؤولين في مجالي التخطيط والتنفيذ في الدولة، إلى تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي، وكذلك الشعور بالمسؤولية الدينية لبعض أجلاّء الأساتذة الجامعيين، إلى ظهور بعض المقالات والأبحاث في بعض محاور هذا الموضوع. كما شهدنا في الإطار التنفيذي، بعض التطورات في مجال السياسات النقدية. وفي مجال التحقيق العلمي نستطيع أن نشير أيضاً إلى أعمال بعض الأساتذة مثل الدكتور صدر، حول تحليل النظام الاقتصادي في صدر الإسلام، والدكتور توتونجيان حول التحوّلات النقدية في هذا



النظام، ومقالة الدكتور درخشان في مجال المردود الضريبي للخمس والزكاة، والتحقيق القيّم للسيد لشكري حول الضرائب الإسلامية. كما كتب المؤلف كتاباً مستقلاً حول السياسات النقدية وأدواتها وهو ما تقرؤون خلاصته مع بعض التغيير في الفصل الخامس من الكتاب الحاضر.

ولكنني في كل الأحوال لم أشاهد حتى الآن، عملاً شاملاً لدراسة كل هذه السياسات وفقاً لما هو معروف اليوم من هذا العنوان. من هنا، فإن الهدف الأساسي لهذه الدراسة هو بلورة رؤية نظرية للسياسات الاقتصادية في إطار النظام الاقتصادي للإسلام، وطرح الأساليب العملية لتوظيفها في التخطيط الاقتصادي.

والتساؤلات الرئيسية التي تطرحها هذه الدراسة هي عبارة عن:

١ ـ ماهي أهداف ومبادئ التخطيط في النظام الاقتصادي للإسلام؟

٢ ـ هل هناك فارق أساسي بين هذا النظام وسائر الأنظمة في مجال التخطيط؟

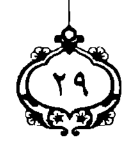
٣ ـ هل يقترح النظام الإسلامي أدواتٍ للسياسة المالية والنقدية؟ وهل هناك فارق جذري بين هذه السياسات، والسياسات السائدة اليوم؟

٤ ـ ماهو تأثير كل واحدة من هذه الأدوات في تحقّق أهداف سياسات النظام (الاستقرار، والتخصيص، والتوزيع) ؟

٥ ـ هل تُعتبر أدوات السياسات الاقتصادية في النظام الإسلامي عملية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات وضعنا هذه الدراسة في سبعة فصول.

في الفصل الأول نبلور السياسة الاقتصادية وأهدافها في ثلاثة أبعاد: السياسة المالية، والسياسة النقدية، وسياسة الدخل، وذلك بالإستناد إلى مصادر علم الاقتصاد. وفي كل قسم نبيِّن أدوات تلك السياسة وكيفية تطبيقها، وفي نهاية الفصل نلقي نظرة على تأثيرات هذه السياسات من وجهة نظر المدارس المختلفة، ونقاط الخلاف بينها في هذا المجال.



وما يعرّفنا على الإطار العام لهذه السياسات هو مطالعة إجراءات النبي الأعظم ﷺ والإمام علي عليه السلام في الحكومتين النبوية والعلوية. من هنا ونظراً إلى التمايز البنيوي للحكم ومجال الأنشطة الاقتصادية في العصرين، خصّصنا الفصل الثاني لدراسة هذه الإجراءات.

ولأن الكثير من الآراء واختلاف وجهات النظر حول تأثير هذه السياسات، يعود إلى المبادئ الفلسفية وإلى الأهداف التي تتوخاها مدرسةٌ ما. ولمّا كان للإسلام مبادئه وأهدافه الخاصّة به، عقدنا الفصل الثالث في قسمين للبحث عن مبادئ وأهداف السياسات الاقتصادية.

ومن النقاط المهمة في هذه الدراسة أنّ أجواء التخطيط، في النظام الإسلامي، تختلف كلياً عن سائر الأنظمة. وأساساً فإن الشريعة تقوم بإعداد وتربية الوحدات الاقتصادية، بما في ذلك الأسر والمؤسّسات الاقتصادية، بشكل لا يفقد الاقتصاد توازنه في أكثر الحالات، وقلّما يشعر الإنسان بالحاجة إلى رسم السياسات في هذا النظام، وعند الضرورة فإنَّ السياسات تُرسم على أساس المشاركة والتعاطف مع الناس وفي اتجاه ضمان مصالحهم. والدور الأول للحكومة هو العمل على خلق الأجواء المناسبة لتحقق الاقتصاد الإسلامي وإعداد الناس بهذا الاتجاه. بينما الحكومات الأخرى تسعى إلى رسم سياساتها عكس اتجاه توقعات الناس؛ ذلك لأنه في غير هذه الحالة فإنّ هذه السياسات تفشل بسبب ردود أفعال الناس. أضف إلى ذلك أنَّ امتلاك الحكومة الإسلامية للأنفال وسائر الثروات الطبيعية يضاعف قدرة النظام الإسلامي على وضع الخطط والسياسات المناسبة، كما أنّ وجود عوامل أخرى مثل: إضفاء صبغة عبادية على الضرائب، ومنع الربا، وانعدام المضاربات الصورية، يضاعف تأثير السياسات المالية والنقدية في هذا النظام.

وقد عقدنا الفصل الرابع بهدف تقديم صورة عن الأجواء العامة لوضع الخطط والسياسات في هذا النظام. يتألف هذا الفصل من محوري القوانين



الإلزامية بوساطة الشريعة والإرشادات التشجيعية بهدف توجيه سلوكيّات الناس الاقتصادية.

ويضم الفصلان الخامس والسادس من الكتاب، المحاور الرئيسية في موضوع هذه الدراسة، حيث نبيّن عبرهما ـ وبشكل مفصّل ـ السياسات المالية والنقدية في النظام الاقتصادي الإسلامي إستناداً إلى مواضيع الفصول السابقة.

وبالتالي ندرس في الفصل الأخير، تأثيرات كل واحدة من هذه السياسات في المحاور الثلاثة: الاستقرار، التخصيص، التوزيع.

في هذا الكتاب نقوم باستنباط مبادئ وأهداف التخطيط الاقتصادي وكذلك تصوير الأجواء الملائمة للتخطيط في النظام الإسلامي وذلك إستناداً إلى الآيات والروايات وتحليلها؛ ثم نقوم بدراسة أدوات هذه السياسات في هذا النظام إستناداً إلى تلك المبادئ، وأيضاً في ضوء إجراءات أئمة الدين في صدر الإسلام، وعلى أساس فتاوى الفقهاء وبالأخص الإمام الخميني قدّس سرّه.

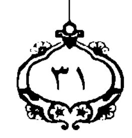
في الختام لا يسعني إلا أن أشكر الباحثين والعلماء الذين استفدتُ من أعمالهم في هذا الكتاب، ومن كل الأعزّاء الذين ساعدوني بمشورتهم طوال فترة الدراسة، وأيضاً أعضاء الهيئة العلمية في المعهد العالي لبحوث الثقافة والفكر الإسلامي، الذين أتحفوني بملاحظاتهم المفيدة.

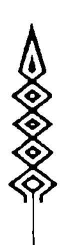
والسلام

سعيد فراهاني فرد

عضو الهيئة العلمية في

المعهد العالي لبحوث الثقافة والفكر الإسلامي





الفصل الأول

السياسة الاقتصادية في علم الاقتصاد

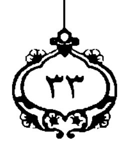
عقدنا هذا الفصل بهدف التعرّف إلى الموضوعات الاقتصادية للسياسات الاقتصادية، ولهذا فإننا نبدأ بتعريف السياسات الاقتصادية، وشرح أهدافها، من وجهة نظر علماء الاقتصاد، ثم عرض أقسام هذه السياسات وأهداف كل واحد منها. كما نلقي نظرة ـ في هذا الفصل ـ على سوابق السياسات الاقتصادية وتأثيراتها، من وجهة نظر المدارس المختلفة.

التعريف

بالإمكان تعريف السياسة الاقتصادية على نحوين: الأول السياسة الاقتصادية العملية في إطار مسؤوليات ووظائف الحكومة، والآخر باعتبارها فرعاً من علم الاقتصاد.

ومن زاوية وظائف ومسؤوليات الحكومة فإن السياسة الاقتصادية هي مجموعة الإجراءات والخطط التي تتبنّاها الحكومة من أجل حل المسائل الاقتصادية وتوجيه اقتصاد المجتمع.

أما حسب التعريف الثاني فإنّ السياسة الاقتصادية هي فرع من علم الاقتصاد، وتقوم بتفسير كيفية تدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية والاستفادة من القوانين والنظريات الاقتصادية في هذا المجال. في البدء يسعى هذا العلم لبلورة وتصنيف الحقائق المكتسبة من خلال العمل بشكل



منظّم، وفي المرحلة اللاحقة يقوم بتفسير أهدافها وعلاقاتها، والتكهّن بالتأثيرات الناجمة عن الإجراءات الاقتصادية[1].

في هذا الكتاب نبحث عن السياسة الاقتصادية بمعناها الأول.

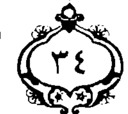
الخلفية التاريخية

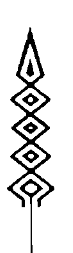
مما لا شك فيه أنّ ظهور الدول الحديثة التي تُعد من المميزات البارزة لعصر ما بعد النهضة في أوروبا، يُمكن أن يُعدّ بداية انطلاق السياسة الاقتصادية أيضاً؛ صحيح أنّ علم الاقتصاد لم يكن قد تأسّس بعد، وأنّ السياسات النقدية والمالية التي تُعد من المفردات الرئيسية للسياسة الاقتصادية، لم تكن قد عُرِفت بعد، ولكن الحكومات في ذلك العصر، كانت تنتهج ـ وبشكل بدائي ـ نمطاً معيناً لإدارة الاقتصاد في مناطق نفوذها والذي كان بمثابة السياسة الاقتصادية. وبعد تدفّق سيل المعادن الثمينة من أمريكا باتجاه الموانئ الأوروبية، أصبح الاقتصاد المركانتيليستي الذي كان يميّز السياسة الاقتصادية في ذلك العصر، هو السائد في بعض البلاد الأوروبية وبالأخص أسبانيا وفرنسا وإنجلترا. وعلى أساس ذلك كان المال يُعد الثروة الاقتصادية الفريدة، والوسيلة الوحيدة لكسب السلطة السياسية والعسكرية، ولهذا السبب فإنّ الدول المذكورة كانت تركّز سياستها على جذب أكبر كمية ممكنة من الذهب والفضّة.

واستمر الاقتصاد المركانتيليستي الذي يمكن عدّه فترة طفولة السياسة الاقتصادية، إلى القرن الثامن عشر، حيث بدأ منذ أواسط هذا القرن فما بعد، أي مع ظهور المدرسة الفيزيوقراطيّة والمدرسة الكلاسيكية، بالانسحاب لمصلحة الاقتصاد الليبرالي. وهكذا دخلت السياسة الاقتصادية أيضاً مرحلة جديدة من مسيرتها التكاملية.

---

(١) امان الله مهاجر ايرواني: مباني سياست اقتصادي، ص١٠ و١١؛ انظر آيضاً: اوتمار ايسينك وآخرون: تاريخ انديشه ها وعقايد اقتصادي، ص٧ ـ ٩.



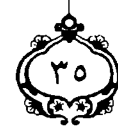


وقام الليبراليون أيضاً ـ ولأول مرة ـ بتحليل وتفسير مسألة التوازن الاقتصادي بصورة علمية، وعرض نظريّات أساسية جديدة في هذا المجال. فحسب اعتقادهم: يتحقق التوازن الاقتصادي في المجتمع بسبب العرض والطلب في السوق، ولا يؤدي تدخل الدولة في هذه الظاهرة الطبيعية سوى إلى خلخلة التوازن.

في مثل هذا المجتمع، ليس على الدولة أكثر من مسؤولية واحدة، وهي تمهيد السبل في المجتمع، لنشاط الافراد والوحدات الاقتصادية بشكل حرّ، والقضاء على العقبات التي يمكن أن تبرز في هذا الطريق، وذلك عبر سنّ القوانين اللازمة، وبدون التدخل في عملية العرض والطلب التي يرى آدم سميث أنّها السائدة في كل الظواهر الاقتصادية. ولكن رغم هذا فإنّ الحكومات لم تكتف ـ طوال القرن التاسع عشر الذي سادت فيه الليبرالية على اقتصاد أوروبا ـ بسنّ القوانين لحفظ النظام الاجتماعي وحماية حرية الوحدات الاقتصادية فحسب، بل تدخلت ـ في أكثر الحالات وبأشكال مختلفة ـ في اقتصاد المجتمع، وطبَّقت سياسة خاصّة في مجال محدّد.

ومما يثير الإنتباه في التطورات الاقتصادية في القرن التاسع عشر، هو أننا كلما ابتعدنا عن بداية القرن واقتربنا إلى القرن العشرين، فإنّ قواعد الليبرالية الاقتصادية تضعف أكثر فأكثر، وتلحّ الحاجة أكثر من ذي قبل إلى لزوم تدخل الدولة واتساع دائرة السياسة الاقتصادية لتشمل قطاعات المجتمع المختلفة.

إن التحوّلات العميقة التي شهدتها الحقبتان الثانية والثالثة من القرن العشرين والتي منها: التجارب الناشئة من أزمات العامين ١٩٢٠ و١٩٢٩، وكذلك طرح النظريات الاقتصادية الجديدة بوساطة العالم الإنجليزي الكبير جون ماينارد كينز، قد غيّرت بشكل كامل نظرة العالم إلى عموم القضايا الاقتصادية. وعلى أثر هذا التغيير انتهت فترة الليبرالية الاقتصادية، وبالتالي دخلت السياسة الاقتصادية مرحلتها الثالثة من التكامل. وتنبع أهمية نظريات



كينز بالنسبة إلى موضوع دراستنا، من أنه بنى السياسة الاقتصادية ـ ولأول مرّة ـ على قواعد علمية، وحدّد مكوّناتها المهمة من قبيل: السياسة النقدية، والسياسة المالية، وسياسة الميزانية، وسياسة الإعتمادات، وسياسة الادّخار والاستثمار، والتي تعد جميعاً أدوات ضرورية وأساسية للسياسة الاقتصادية، كما فسر العلاقة والإرتباط في ما بينها جميعاً[1].

الأهداف العامة

تشير بعض النصوص الاقتصادية إلى أنّ الهدف الرئيسي من السياسات الاقتصادية هو: تكييف الاقتصاد القومي مع التغييرات المستمرة والحاصلة بسبب العوامل الخارجية المختلفة والتي تهدد ـ على الدوام ـ التطوّر الأساسي القائم[2].

وبعض النصوص الأخرى تقسّم هذه الأهداف إلى: أهداف السياسة الاجتماعية وأهداف السياسة الاقتصادية، وتطلق على الأهداف التي تتوخّاها السياسة الاجتماعية بأنها أهداف سامية (نهائية)، وعلى الأهداف التي تسعى إليها السياسة الاقتصادية بأنها أهداف (وسطية). وميزة هذه الأهداف أنها تُعدّ أدوات لتحقيق أهداف أخرى. وفي هذا التصنيف فإنّ الرفاه العام والسلام، والأمن، والعدالة، والحرية هي أهداف سامية تشكّل أهداف السياسة الاجتماعية. ويأتي الرفاه العام على رأس هذه الأهداف؛ أي أنّ الرفاه العام يُعدّ الهدف النهائي لكل هذه الأهداف. وهذا يدل على أنّ جميع السياسيين يجب أن يكونوا في خدمة رفاهيّة المجتمع. وتأتي في المرحلة التالية: تعزيز الرخاء الاقتصادي، حفظ سلامة البيئة، النمو الاقتصادي، الاستقرار الاقتصادي والنقدي، حيث تؤلّف جميعها

(١) امان الله مهاجر ايرواني: مباني سياست اقتصادي، ص١٩ ـ ٢٨؛ وأيضاً يراجع: حسين وحيدي: سياست مالي، ص١٨.
(٢) محمود منتظر الظهور: مقدمه اي بر مباني سياست اقتصادي، ص١.





وبالترتيب أهداف السياسات الاقتصادية. وتتميّز أهداف السياسة الاجتماعية (السامية) بأنها، وعلى عكس أكثر أهداف السياسات الاقتصادية، غير قابلة للقياس[1].

أقسام السياسة الاقتصادية

لقد تمّ تقسيم السياسات الاقتصادية وفقاً لأبعاد مختلفة. حيث استند أحد هذه التقسيمات بالنظر إلى نوعية الأدوات المستخدمة فيها، إلى ثلاثة محاور:

١ ـ **التوجيهات الأخلاقية والمعنوية أو استغلال المعلومات:** قيل إنّ نصف الأمور السياسية يتمّ توجيهها بوساطة إرشادات أخلاقية، ولا تستند إلى أيّة أسس أو قواعد قانونية.

٢ ـ **الأدوات النوعية أو الشروط الإطارية القانونية:** ويتم تخطيط هذه الأدوات التي تُستخدم لأنشطة العاملين في مجال الاقتصاد الجزئي وأنشطة الدولة في المجالين الجزئي والكلي، على أساس قوانين كل دولة (مثل: الدستور، والقوانين العادية، و...).

٣ ـ **الأدوات الكميّة:** وتُستخدم هذه الأدوات في المجالين الجزئي والكلي أيضاً، وهي كالنوع الثاني ينبغي أن توضع على أساس القوانين[2].

وتنقسم السياسات الاقتصادية من جهة أخرى، إلى سياسات تتعلّق بالطلب، وأخرى تتعلّق بالعرض. فالسياسة المالية والنقدية هي لإدارة الطلب، وسياسة الدخل تعالج مسألة العرض في الاقتصاد.

السياسة المالية

السياسة المالية تشمل كل تغيير في مستوى أو تكوين أو توقيت نفقات

(١) اوتمار ايسينگ وآخرون: تاريخ انديشه ها وعقايد اقتصادي، ص١٧ و١٨.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٤.



الدولة، أو كل تغيير في العبء الضريبي، أو في هيكلية الضرائب، أو الفترة الزمنية للدفع.

إن جوهر وأساس السياسة المالية هما التأثير في سياق النفقات في الاقتصاد، وهذا التأثير قد يأتي بشكل مباشر عن طريق تغيير النفقات، أو بشكل غير مباشر عن طريق التغيير في الضرائب والتحويلات[1].

أهداف السياسة المالية

نظراً إلى أنّ السياسة المالية هي أحد فروع السياسة الاقتصادية، وأنّ التخطيط لها يتم بهدف ضمان وتحقيق الأهداف العامة للسياسة الاقتصادية، ولكن رغم ذلك فإنّ لها أهدافاً أقرب أيضاً. يشير ماسكريف إلى هذه الأهداف كالتالي:

١ ـ توفير السلع العامة، أو العملية التي يتم عن طريقها تقسيم مجموع الموارد بين السلع الخاصة والعامة، واختيار تشكيلة من السلع العامة عبر نفس العملية أيضاً. وبالإمكان تسمية هذا التوفير بأنه من وظائف تخصيص سياسة الميزانية. وبالرغم من إمكانية اعتبار السياسات الموجهة جزءاً من مسؤولية التخصيص، إلا أنها لا تُبحث هنا؛ ذلك لأنه لا علاقة ـ أُساساً ـ لهذه السياسات بسياسة الميزانية. كذلك تطمح السياسات المالية إلى تخصيص الموارد في القطاعات الاقتصادية المختلفة بشكل عملي، أو تقليص حالات إنعدام التأثير إلى أقل مستوى ممكن.

٢ ـ تعديل توزيع الدخل والثروة بهدف تطابقه مع ما يعتبره المجتمع توزيعاً سليماً أو عادلاً، وهنا يدخل ضمن دائرة مسؤولية التوزيع.

٣ ـ الاستفادة من سياسة الميزانية باعتبارها أداة للحفاظ على العمالة في مستوى مرتفع، وعلى نسبة معقولة من الاستقرار العام للأسعار،

(١) ابراهيم گرجي: اقتصاد كلان (تئوري ها وسياست گذاري هاي اقتصادي)، ص٦٩٢.

ومعدل مقبول للنمو بالنظر إلى آثاره في التجارة وميزان المدفوعات. كل هذه تدخل ضمن دائرة وظيفة الاستقرار[1].

بالإمكان اعتبار تأمين الميزانية لنفقات الدولة أيضاً من جملة أهداف هذه السياسات.

وفي النظام الاقتصادي الإسلامي، تتوافق الأهداف الآنيّة للسياسات مع الأهداف التي يسردها علم الاقتصاد للسياسات المالية.

أدوات السياسة المالية

تنقسم هذه الأدوات إلى مجموعتين أساسيتين:

١ ـ الأدوات التي تُستخدم في مجال الإيرادات أو مصادر دخل الدولة مثل: الضرائب والأوراق المالية.

٢ ـ الأدوات التي تُستخدم في مجال المدفوعات أو نفقات الدولة، مثل: سياسة العجز في الميزانية وعمليات الإعمار.

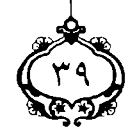
وبالإمكان تقسيم مصادر دخل الدولة إلى أربع مجموعات رئيسية: الضرائب والرسوم الجمركية، مصادر القرض، الإيرادات الخاصة، عائدات الأمور ذات النفع العام. ومن بين هذه المصادر فإنّ الضرائب تحظى بأهمية كبرى، فإضافة إلى أنها توفر القسم الأساسي من دخل الدولة، فهي تضع العديد من الإمكانات في متناول الحكومة أيضاً[2].

أما أدوات السياسة المالية في النظام الاقتصادي الإسلامي فهي الأخرى تُبحث في إطاري الإيرادات والنفقات، إلا أنها تحظى بتنوّع أكبر.

---

(١) ريچارد ا. ماسكريف وبگي ب. ماسكريف: ماليه ي عمومي در تئوري وعمل، ج١، ص٦و٧.

(٢) أمان الله مهاجر ايرواني: مباني سياست اقتصادي، ص٦٩ ـ ٧٢.



السياسة النقدية

السياسة النقديّة جزءٌ من السياسة الاقتصادية، وهي - بشكل عام - عبارة عن مجموعة الإجراءات التي تتبنّاها الدولة من أجل الإشراف على النظام النقدي، وحفظ الاستقرار النسبي لقيمة العملة داخلياً وخارجياً[1].

إنّ الفارق الرئيس بين السياسة النقدية في النظام الإسلامي وبين ما هو متداول في علم الاقتصاد، هو أن الهدف من هذه السياسة في النظام الإسلامي، ليس إلا الاستجابة للحاجة إلى النقد في القطاع الواقعي للاقتصاد، وضخّ المال في المجتمع (بما يتناسب مع ذلك القطاع). وبسبب تحريم الفائدة (الربا) وانعدام المضاربات الصوريّة فإنّ القطاعين النقدي والواقعي للاقتصاد متوافقان دائماً. ولهذا السبب فإنّ البعض يرى أنه لا توجد سياسة نقدية في النظام الإسلامي، ويستخدم عبارة «سياسة الضمان المالي» بدل ذلك[2].

أهداف السياسة النقدية

تتضح أهداف السياسة النقدية من تعريفها إلى حدٍّ ما. وواضح أنّ هذه الأهداف لابد أن تكون في اتجاه الوصول إلى الأهداف العامة للنظام ومنسجمة مع أهداف السياسة المالية.

أهم الأهداف القريبة لهذه السياسة هي كالآتي:

١ ـ الحفاظ على القيمة الداخلية للعملة (الحفاظ على الاستقرار النسبي للعملة ومنع التضخّم).

٢ ـ الحفاظ على القيمة الخارجية للعملة (الاهتمام بحفظ التوازن في

(١) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٢) ابرج توتونچيان: في كلمة للندوة السادسة للنظام المصرفي الإسلامي بعنوان ارزيابي پايه هاي نظري عملكرد بانكداري بدون ربا در ايران، ص١٠٨.



موازنة المدفوعات، ومنع هبوط قيمة العملة بإزاء الذهب والعملات الصعبة).

٣ ـ تنظيم الإئتمانات والإشراف عليها.

٤ ـ حفظ موازنة المدفوعات[١].

أقسام السياسة النقدية

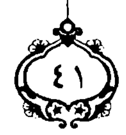
١ ـ السياسة النقدية التوسعية: هي زيادة حجم النقد والإئتمانات بهدف خلق حركة أكبر في عجلات الاقتصاد في البلد. وبزيادة حجم النقد يهبط سعر الفائدة، ويزداد بالتالي الطلب على القروض والإئتمانات من أجل الاستثمار. هذا الأمر يؤثر من جهة في الاستهلاك العام، ويرفع من جهة أخرى مستوى العمالة، ويؤدي في نهاية المطاف إلى زيادة الناتج الإجمالي القومي.

٢ ـ السياسة النقدية الانكماشية: هي تقليص حجم النقد والإئتمانات للحد من انفلات الأسعار وتحرك الاقتصاد إلى أكثر من المستوى المطلوب[٢].

وينطبق هذا التقسيم على السياسة المالية أيضاً. فالسياسة المالية التوسعية تتحقق بزيادة نفقات الحكومة أو خفض الضرائب، أما السياسة المالية الانكماشية (أو الصارمة) فتتحقق بخفض النفقات الحكومية أو زيادة الضرائب. ومن الممكن أن تسير السياستان المالية والنقدية في اتجاه واحد أو أن تتجه كلٌ منهما في اتجاهين معاكسين. وسوف نتابع هذا الموضوع تحت عنوان علاقة السياستين النقدية والمالية.

---

(١) امان الله مهاجر ايرواني: مباني سياست اقتصادي، ص٤٨ و٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص٥٧ و٥٨.



أدوات السياسة النقدية

من أجل تنفيذ السياسات النقدية (وذلك لتحقيق الأهداف الاقتصادية) يمتلك البنك المركزي أدواتٍ متنوّعة. ويختلف تطبيق هذه الأدوات باختلاف الأزمنة والبلاد (تبعاً للاختلاف في الهيكلية الاقتصادية والاجتماعية) ولابد أن يتم اختيار الأداة المطلوبة بعد أخذ هذه المسألة بالاعتبار.

والإشراف على حجم النقد وتحديد المقدار المطلوب منه، يتم عادةً عن طريق إدخال تغييرات في القاعدة النقدية أو المضاعف النقدي أو الاثنين معاً. والتغيير في بعض أجزاء قاعدة النقد والمضاعف النقدي يكون خارج صلاحيات البنك المركزي.

الأدوات التي تؤثّر في حجم المال عن طريق التغيير في القاعدة النقدية، هي التالية:

١ ـ عمليات السوق المفتوحة

تشمل هذه العمليات بيع وشراء سندات القرض الحكومية بوساطة البنك المركزي. والسندات هي عبارة عن وثائق ذات قيمة إسمية محدّدة يحصل مالكها سنوياً على مبلغ معيّن كحصيلة لها، وعند حلول أجل السندات يُدفع المبلغ الإسمي له أيضاً. وباستطاعة المالك أن يبيع السندات قبل حلول الأجل لمشترٍ آخر. وتتعيّن قيمة السندات في السوق بناءً على عوامل مختلفة منها السياسات التي يتبنّاها البنك المركزي. فمثلاً: إذا أراد البنك المركزي زيادة حجم النقد في المجتمع، فإنه يعمد لشراء عدد من السندات من السوق المفتوحة وبإزاء ذلك يعطي صكوكاً بالمبالغ للبائعين، الذين يقومون بدورهم بإيداع هذه الصكوك في البنوك التجارية التي يتعاملون معها.

بعد هذه المرحلة تُعدّ مبالغ هذه الصكوك إلتزامات البنوك التجارية على



البنك المركزي. ومن وجهة نظر البنك تُعدّ هذه المبالغ نوعاً من الاحتياطي الذي يضاعف القاعدة النقدية، حيث تستطيع البنوك زيادة حجم النقد عن طريق منح القروض من هذا الاحتياطي.

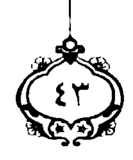
وميزة هذه الأداة أنها تُستخدم للمراقبة اليومية على حجم النقد، وبشكل عام للمراقبة اليومية على وضع الإئتمانات. وإلى جانب مراقبة حجم النقد عن هذا الطريق يمكن الاستفادة منها لمراقبة أسعار الفائدة في السوق وتغييرها أيضاً. وكمثال: عندما يكون سعر الفائدة في السوق أكثر من المستوى المطلوب، يقوم البنك المركزي بشراء السندات، وبزيادة الطلب على السندات ترتفع قيمتها، وبالمقابل تتقلص أسعار الفائدة التي لها علاقه عكسية مع قيمة السندات. وبزيادة السندات وزيادة عرضها، تتقلص أسعارها وترتفع أسعار الفائدة. ومن الممكن ـ كما هو واضح ـ زيادة حجم النقد المتداول عن هذا الطريق.

٢ ـ تغيير سعر الحسم أو سعر إعادة الحسم

تقوم البنوك التجارية أحياناً، ولتوسيع الإئتمانات والتسهيلات الممنوحة لعملائها، بالاقتراض المباشر من البنك المركزي أو إعادة حسم سندات العملاء المحسومة عندها. وواضح أنّ هذا السعر هو أقل من سعر الفائدة في السوق. وبهذه العمليات تدخل ودائع، بحجم القروض المأخوذة، في حسابات البنوك التجارية لدى البنك المركزي، ما يضاعف احتياطيّاتها. وبهذا تزداد قاعدة النقد وبالتالي حجم النقد.

ويؤثر التغيير في سعر إعادة الحسم على المضاعف النقدي أيضا وذلك عن طريق تغيير الاحتياط الإضافي والمقتَرَض للبنوك التجارية.

لذلك فإن البنك المركزي ولتوسيع أو تقليص حجم النقد، يقوم بتغيير سعر إعادة الحسم. وليس سراً أنّ تأثير هذه الأداة (على العكس من عمليات السوق المفتوحة) يتوقف على ردود الأفعال الأخرى؛ ذلك لأن

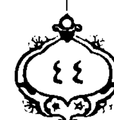


تأثيرها يرتبط بنوعية موقف البنوك بعد إعلان البنك المركزي. والسبب أنّ طلب الاقتراض بوساطة البنوك إنما يرتبط، إلى جانب السعر المعلن من قِبَل البنك المركزي، بعوامل أخرى مثل: طلب قروض مربحة من العملاء، واحتياطيات البنوك الحرّة، وقبول المخاطرة لدى الحاجة إلى الاحتياطي الإضافي (في حال تراجع أصحاب الودائع).

٣ ـ التغيير في سعر الاحتياطي القانوني

من أهم المتغيّرات المؤثّرة في تحديد المضاعف النقدي والذي يمكن أن يكون تحت إشراف البنك المركزي، هو نسبة الاحتياطيات القانونية للبنوك. فمن وظائف البنوك، حسب القانون، الإحتفاظ بنسبة من ودائع العملاء المودَعة عندها كإحتياطي قانوني في البنك المركزي، وبإمكان البنوك أن تستخدم بقية الودائع في الأنشطة المصرفية وفي توسيع حجم النقد. فكلما كان سعر الاحتياطي القانوني أكثر، كان مقدار توسيع حجم النقد أقل، وبالطبع كلما كان سعر الاحتياطي القانوني أقل، كانت قدرة البنوك على إيجاد النقد أكثر، وهكذا فإنّ البنك المركزي يستطيع عن طريق تغيير هذه الأداة التي بيده، من تغيير المضاعف النقدي، وبالتالي تغيير حجم النقد.

وتظهر مباشرة آثار الاستفادة من تغيير نسبة الاحتياطي القانوني على كل البنوك في الدولة، بينما يتوقف التأثير النهائي لتغيير سعر إعادة الحسم على رغبة وإرادة البنوك في الاستفادة الأقل من مصادر البنك المركزي. وجدير بالقول أنّ أداة معدّل الاحتياطي القانوني إنما تكون مؤثرة أيضاً، إن لم تملك البنوك احتياطياً إضافياً، وإلا فإنها تستخدم الاحتياطي الإضافي لتغطية زيادة معدّل الاحتياطي القانوني في حالة رفع السعر، وكذلك في حالة خفض السعر فإنه يكون عديم التأثير في توسع حجم النقد مع امتلاك البنوك لاحتياطيات إضافية.



ومن الأمور التي تُبحث عادةً في نطاق معدّل الاحتياطي القانوني، مسألة إعطاء فائدة على الاحتياطي القانوني. يرى أصحاب نظرية إعطاء الفائدة على الاحتياطي القانوني أنّ هذه الودائع هي مثل سندات القرض تُعدّ نوعاً من مديونية القطاع الحكومي ولابد أن تُعطى لها فائدة مناسبة، بينما يصرّ البعض الآخر على الرأي القائل بأنّ عدم إعطاء الفائدة للإحتياطي القانوني، هو في الحقيقة نوع من الضريبة يأخذها البنك المركزي من البنوك، الأمر الذي يحتّم النظر إلى هذه المسألة في نطاق السياسة العامة للضرائب. ويرى هؤلاء أنّه بالنظر إلى كون أصحاب الودائع في البنوك يتمتعون بتسهيلات مصرفية بدون أن يدفعوا أية ضرائب بشأنها، فإنّ عدم أخذ البنوك للفائدة على الاحتياطي القانوني يُعدّ في الحقيقة نوعاً من دفع الضريبة غير المباشرة من قِبَل أصحاب الودائع.

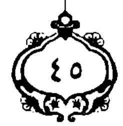
وهناك أمور أخرى تُبحث في نطاق هذه الأداة لا تدخل في نطاق دراستنا هذه، مثل: تحديد فترة زمنية، أو عدم ذلك بين تعيين السعر وبين تنفيذه، وتحديد فترة قانونية للإحتفاظ بنسبة الاحتياطي القانوني، وكيفية تحديد هذه النسبة..(١).

٤ ـ الإشراف المباشر

عندما تفتقد الأساليب المتّبعة تأثيرها المطلوب في الحد من إتّساع رقعة الإئتمانات بالسرعة التي يتوخاها المسؤولون عن النقد، يتمّ اللجوء إلى الإشراف المباشر كأسلوب للسياسة النقدية. ويُستفاد من الإشراف المباشر في حالتين: تحديد سقف للإئتمانات، وتعيين الحد الأعلى لسعر الفائدة على الودائع. وفي الدول النامية يتزامن عادةً تحديد السقف

---

(١) علي ماجدي وحسن گلريز: پول وبانك، ص٢٤٣ و٢٤٨؛ محمد طبيبيان: اقتصاد كلان، اصول نظري وكاربرد آن، ص٢٧١ و ٢٧٢؛ باقر قديري اصلي: سياست هاي پولي: ص٤٣ و٤٥.



المسموح به للإئتمانات مع إعطاء أولوية خاصة لإئتمانات القطاعات الإنتاجية (التحكّم النوعي). ومن نقاط ضعف هذا الأسلوب، عدم مرونته؛ ذلك لأنه ـ على سبيل المثال ـ إذا صادفت البنوك زيادة في المصادر الإئتمانية فإنّ السقف المحدّد مسبقاً يمنع الاستفادة الفعّالة من هذه المصادر.

وفي بعض الدول يتم، إضافةً إلى تحديد سقف للإئتمانات، الإشراف على سعر الفائدة أيضاً، وعملياً فإن هذا الإشراف يتجلّى من خلال تحديد السقف الأعلى لسعر الفائدة المأخوذة.

ومن الأساليب النوعية الأخرى تطبيق سياسة الإئتمانات التفضيلية. بناءً على هذه السياسة فإن الإئتمانات تُمنح بسعر أخفض وتسهيلات أكبر للأنشطة التي يُعتقد بضرورة تطويرها. أما الأنشطة مشكوكة النفع والتي لا يُعتقد بضرورة تطويرها، فلا تُعار لها أية أهمية في نطاق منح التسهيلات.

وتشير بعض المصادر إلى الحوافز الأخلاقية كواحدة من أدوات السياسة النقدية أيضاً[1].

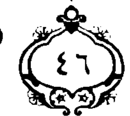
ونظراً إلى تحريم الفائدة (الربا) في النظام الإسلامي، فإنّ أدوات السياسة النقدية في هذا النظام تختلف جذرياً عما ذكرناه آنفاً. وسوف نتحدث في الفصل السادس وبشيء من التفصيل، عن هذه الأدوات.

علاقة السياستين النقدية والمالية

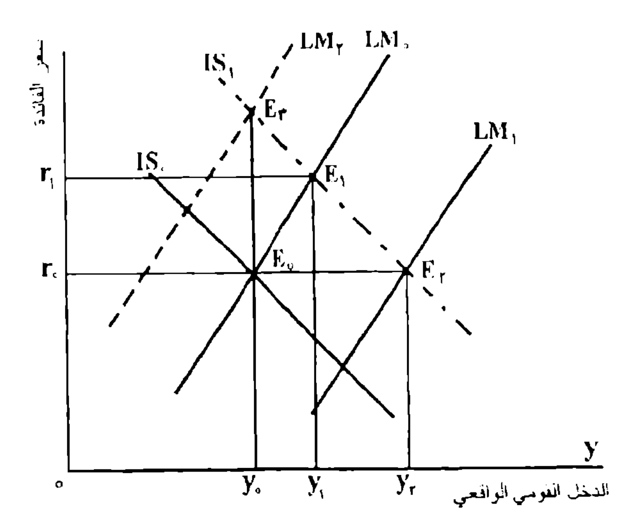
إذا لجأت الحكومة إلى سياسة عجز الميزانية (السياسة المالية التوسعية)، بهدف تحقيق النمو الاقتصادي، أو لزيادة الدخل والعمالة، فإن منحنى IS يتحول إلى اليمين، ما يعني توازناً جديداً في الدخل وسعراً أعلى للفائدة؛ ولكن السؤال المطروح هنا، هل تتوقف آثار السياسة

---

(١) علي ماجدي وحسن گلريز: پول وبانك، ص٢٥٧ ـ ٢٥٩، باقر قديري اصلي: سياست هاي پولي، ص٦١.



الجديدة على الاقتصاد، عند هذا الحد؟ لابد من القول في الجواب: إنّ التأثير النهائي يرتبط بالموقف الذي يتخذه البنك المركزي في صورة سياسة نقدية تجاه السياسة الجديدة. وكمثال: إذا قرّر البنك الإحتفاظ بسعر الفائدة كما هو والحد من ارتفاعه فإنه يزيد عرض النقد (السياسة النقدية التوسعية) وبالتالي فإنّ منحنى LM يتحول إلى اليمين، وهكذا وفي حالة وجود البطالة، فإنّ الدخل والعمالة يرتفعان أكثر بالقياس إلى تنفيذ سياسة مالية بحتة. وتقل الآثار التزاحمية[1] إلى أدنى مستوى. أما إذا قرّر البنك المركزي، ولسبب آخر مثل التخوّف من زيادة التضخّم، أن لا يرتفع إجمالي الطلب عن مستوى التوازن الأول، وأن تبقى سياسة الحكومة المالية عديمة الجدوى، ففي هذه الحالة يتقلّص عرض النقد، ويبدأ البنك مثلاً ببيع الأوراق المالية (السياسة النقدية الصارمة). وهكذا فإنّ LM يتحول إلى اليسار، فيرتفع سعر الفائدة، وينخفض بالتالي حجم الاستهلاك والاستثمار بقدر إرتفاع النفقات الحكومية[2].

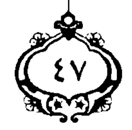


رسم بياني لعلاقة السياستين النقدية والمالية

---

(١) crowding out

(٢) احمد اخوي: اقتصاد كلان، ص٤٠٥.



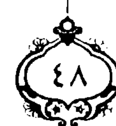
إنّ أحد العوامل الرئيسية في تحديد العلاقة بين السياستين النقدية والمالية، هو العلاقة القائمة بين منفذي هاتين السياستين، أي: البنك المركزي والحكومة.

استقلال السياسات النقدية والمالية

وفقاً لمعطيات الدراسات النظرية والتجريبية: إذا كان تعاضد السياستين النقدية والمالية أمراً مؤثراً للغاية في الإزدهار الاقتصادي، فإنّ تدخل أي منهما في مجال عمل الآخر يترك آثاراً سلبية مدمِّرة في المتغيّرات الاقتصادية. وبعبارة أخرى: ينبغي تحديد مجال عمل أي من السياستين حتى تستطيع كل سياسة أن تتحرك بشكل مستقل وعملي، وبالتنسيق مع السياسة الأخرى، فتضع بصماتها الإيجابية على الاقتصاد. وكذلك ينبغي منع تداخل السياستين وفرض رأي إحداهما على الأخرى، إذا أردنا الحدّ من بروز أية آثار سلبية.

... عند فرز وظائف السياستين النقدية والمالية، ينبغي تعيين المؤسسات التي تتحمّل مسؤولية إدارة وتنفيذ أيّة واحدة منها... ففي مجال إدارة السياسة المالية ينبغي أن تُناط مسؤولية تنفيذها في الاقتصاد، إلى مؤسّسة واحدة فقط، ومن الواضح أنّ تعيين ميزانية الدولة لا يتم إلا حيثما تكون الخزينة؛ وعلى هذا، فإن وزارة الشؤون الاقتصادية والمالية التي تتولّى مسؤولية السياسة المالية في الدولة، هي التي يجب أن تنظِّم الميزانية. وتدل تجارب الكثير من البلاد على أن وجود مؤسسة مستقلة لإدارة السياسة المالية يرفع من حصيلتها في الاقتصاد بشكل ملحوظ.

أما تعيين السياسة النقدية للحكومة فهو من وظائف البنك المركزي. وقد دلّت التجربة على أنّ السياسة النقدية تفقد تأثيرها العملي ودورها المؤثِّر في استقرار الأسعار وخلق النمو الاقتصادي عندما تخضع لتأثيرات وسلطة السياسة المالية، بناءً على هذا، ففي الوقت الذي يكون فيه التنسيق



والإرتباط بين السياستين النقدية والمالية أمراً لا بد منه، فإنّ طبيعة السياسة المالية تقتضي أن تكون مستقلة عن أي تأثير(١).

وفي النظام الإسلامي، ورغم أنّ كل واحدةٍ من هاتين المؤسستين تتمتع بالاستقلال الكافي، فإنهما تعملان جنباً إلى جنب للوصول إلى الأهداف المرسومة للنظام، ويتم التنسيق بينهما وتحديد الأولويات بوساطة القيادة.

سياسة الدخل

حول سياسة الدخل وسوابقها التاريخية يقول برانسون:

إنّ تحليل السياسة النقدية والمالية يؤكّد بوضوح أن السياسات التوسعية لإجمالي الطلب تؤدّي، كأثر جانبي، إلى إرتفاع مستوى الأسعار وإلى التضخُّم. هذه النتيجة الواضحة دفعت بالمخططين للبحث عن أداة أخرى تستطيع تحويل منحنى إجمالي العرض أيضاً وإلغاء تأثيرات إجمالي الطلب على الأسعار.

فخلال فترة الركود (١٩٧٤ ـ ١٩٧٥) حيث أدت إضطرابات العرض إلى بروز تركيب مؤسف من الأسعار والبطالة، بدأت أكثر الدول البحث والتحقيق لرسم سياسة مؤثِّرة للدخل تتمكن من تحويل منحنى إجمالي الطلب إلى النزول. فقد حاولت الولايات المتحدة في عام ي ١٩٧٢ و١٩٧٣ أن تضبط الأجور والأسعار. وخلال حقب عديدة كانت أغلب الدول الأوروبية تطبق سياسات الدخل بشكل محدود لنفس الهدف المذكور؛ إلا أنّ الركود الذي أُوحي به في عام ي ١٩٧٤ و١٩٧٥ بسبب صدمة العرض (ارتفاع أسعار النفط) دفع بسياسة الدخل إلى الصفّ الأمامي للسياسات الاقتصادية العامة.

وفي الحقيقة أن سياسة الدخل هي تعبير لطيف عن التوصية بضبط

(١) علي رضا رحيمي بروجردي: سياست هاي اقتصاد كلان واصلاحات ساختاري، ص٣٠٩ ـ ٣١١.



النفس في مجال رفع الأجور. وبعبارة أخرى، إنّ المسؤولين الاقتصاديين كانوا يطالبون اليد العاملة بالاكتفاء بأجور أقل فيما كانوا يَعِدونهم بإبطاء وتيرة ارتفاع الأسعار في المستقبل. وفي إطار نموذجنا الأساسي فإن هذا يعني أن المسؤولين الاقتصاديين كانوا يطالبون العمّال بأن يقوموا في مستوى معيّن وبتقدير أقل، بتحويل منحنى عرض العمل باتجاه النزول. وفي ما مضى لم تنجح المحاولات في مجال سياسة الدخل؛ ذلك لأنّ اليد العاملة لم تصدِّق وعود المسؤولين بالعمل على إبطاء وتيرة إرتفاع الأسعار في المستقبل[1].

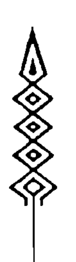
هنا يؤكد برانسون على قسم من سياسات الدخل فقط، وهو أهمها بالطبع. وفي بعض المصادر الأخرى يُشار إلى سائر أقسام هذه السياسة، فمثلاً: يطلق هيرتج سياسة الدخل على مراقبة الأجور، أما ليبسي، وباركني، وواليس، وتورنر فقد أطلقوا التسمية وأرادوا منها مراقبة الأجور والأسعار. ويرى بياتيه وكوترو أنّ سياسة الدخل عبارة عن مجموعة إجراءات توجيهية تُتخذ من أجل توزيع عادل للدخل وحفظ توازن العلاقات الاقتصادية في مرحلة تركيب وتوزيع الإيرادات الأولى. وبالتالي يرى لوكيون وماسه أن سياسة الدخل تهدف إلى نموّ الإيرادات بما يتطابق مع الأهداف الاقتصادية وبالذات استقرار الأسعار. وبشكل عام فإنّ سياسة الدخل تسعى لتحقيق هدفين أساسيين، أحدهما اقتصادي والآخر اجتماعي وهما: ضمان أعلى معدّل عمالة للقوة البشرية إلى جانب نمو متناسق للإنتاج والدخل، والاستقرار النسبي للأسعار (كهدف اقتصادي)، وتوزيع عادل لنتائج هذا النمو المتناسق (كهدف اجتماعي)[2].

ويرفض النظام الاقتصادي الإسلامي بعض هذه السياسات لأنها تظلم فئة من الناس، كتلك التي توصي العمال بعدم المطالبة برفع الأجور في

---

(١) ويليام.ا.ج. برانسون: تئوري وسياست هاي اقتصاد كلان، ج١، ص٢٢٨.
(٢) محمود منتظر الظهور: مقدمه اي بر مبناي سياست اقتصادي، ص٢٢٨ و٢٢٩.





الوقت الذي تتمتع فيه سائر الطبقات الاجتماعية بارتفاع الأسعار.أما البعض الآخر من هذه السياسات فتتحقق نتائجه بتطبيق أحكام الإسلام، وعلى الحكومة تطبيق الأحكام الإلزامية (الواجبة)، وتربية وتوجيه الناس نحو تطبيق الأحكام غير الإلزامية (المستحبات والمكروهات).

ولذلك، فإننا نستعرض في فصل مستقل، المبادئ التي تعمل على بناء مثل هذا المجتمع، كما سنشير أيضاً، عند الحديث عن السياسات المالية والنقدية، إلى بعض هذه الموضوعات تحت عنوان (سياسة التشجيع).

تأثير السياسات الاقتصادية كما تراه المذاهب المختلفة

كما ذكرنا في ما سبق إنّ تخطيط وتطبيق السياسات الاقتصادية يتمّان بهدف التأثير في المتغيّرات الاقتصادية وتحقيق الأهداف التي يتوخّاها كل نظام؛ ولكن الخلاف هو في مدى نجاح أي واحد من هذه السياسات في تحقيق أهداف المخطّطين لها. وهنا نلقي نظرة خاطفة على النظرات المختلفة في هذا المجال.

مذهب الاقتصاد الكلاسيكي

يرى علماء الاقتصاد الكلاسيكي بأنّ الاقتصاد يتجه، على المدى الطويل وبشكل تلقائي ومن دون تدخل الدولة، نحو التوازن في العمالة الكاملة. فمن الممكن ـ عند ظهور الصّدام والإحتكاك ـ أن تكون هناك بطالة، وانعدام المنافسة، واللاإنتاجية، والإستغلال السَّيء للموارد أو إتلافها في بعض قطاعات الاقتصاد، إلا أن الاقتصاد لا يخرج عن العمالة الكاملة إلا لفترة وجيزة سرعان ما تنقضي، ولا يحدث ركود مزمن وطويل. وبعبارة أخرى: لا تستطيع السياسات الاقتصادية في مجال إجمالي الطلب أن تؤثر في البطالة أو الإنتاج الحقيقي، وإنما تؤثر فقط في الأسعار



وتركيب الناتج الإجمالي الحقيقي، وتؤدي مرونة الأسعار والأُجور إلى حدوث تحوّل من التوازن القديم إلى توازن جديد[١].

الإدارة الكينزية للاقتصاد

كانت إدارة الاقتصاد الكلي في إنجلترا (طوال حقبتي ١٩٥٠ و١٩٦٠م) تحت هيمنة مبادئ كينز فسعر العملة كان مستقرًا؛ ولذلك فإنّ معدّل التضخّم المحلي كان مرتبطاً بمعدّل التضخم العالمي الذي كان منخفضاً جداً. كانت السياسة الاقتصادية بمثابة السير على حبلٍ دقيق تقف البطالة على أحد طرفيه، بينما يقف العجز في موازنة المدفوعات في الطرف الآخر، فإذا إختلت موازنة المدفوعات، تم اللجوء إلى سياسة مضادّة للتضخم، وبالتالي كان يرتفع التضخم؛ ولذلك وبمجرد تحسّن وضع الاحتياطي الرسمي، كانت تُنفّذ السياسات التضخمّية. وبدون شك كانت الميزانية، أي السياسة المالية، هي اللاعب الرئيسي كأداة اقتصادية.. ودلت التجربة على أن السياسة التوسعية والمتطرفة إلى حدٍ ما تكون عادةً مصحوبة بمعدّلات أقل للبطالة، ومعدّلات أعلى للتضخّم، وتدهور أسوأ في موازنة المدفوعات.

وكان بمقدور الميزانية الحد من هذا التوسّع بوساطة زيادة الضرائب وتقليص الإنفاق الحكومي، وهكذا كان من الممكن أيضاً القضاء على الإنكماش من خلال خفض الضرائب وزيادة الإنفاق الحكومي. وكانت هناك سياسة نقدية أيضاً ولكنها كانت بشكل أساسي من المخلّفات التي تُستخدم عند ضرورة التأمين المالي لاحتياجات الحكومة الإئتمانية، أو بسبب ضرورة التوازن الخارجي[٢].

خلاصة القول: أنّ الاقتصاد الكينزي يبحث عن نقصان إجمالي الطلب

---

(١) مؤسسة البورصة الايرانية للأوراق المالية: مجلة بورس، العدد ١٢، ص٤٣.
(٢) ك. الك كريستال وسايمون برايس: اختلاف نظرها در اقتصاد كلان، ص٣٦ و٣٧.



الفعّال. والتحليل العام لهذه المسألة يقدّم حلاً بسيطاً هو: إن ميزانية الحكومة تستطيع سدّ هذا النقص. وبسبب تغييرات إجمالي الطلب يتأثّر الإنتاج والأسعار أيضاً[1].

ولأول مرة طرح كينز تعريفاً لإجمالي الطلب. فبالإشارة إلى الميل الصاعد أو المستوي لإجمالي الطلب، كان يؤكّد على عدم مرونة الأسعار والأجور، ويقول:

من المحتم أنّ العرض لا يوجِد الطلب؛ ولذلك فمن الممكن أن يكون الإنتاج في اقتصاد ما ولفترة طويلة وغير محدودة، أقل من مستوى الإنتاج المنشود، ولا توجد أيّة آليّة في الاقتصاد تجعل الإنتاج يصل إلى مستوى العمالة الكاملة؛ ولكن الحكومة تستطيع أن تكون عاملاً لتحريكه عن طريق السياسات النقدية والمالية[2].

النقديّون (أصحاب النظرية النقديّة)

في عام ١٩٨٧م كتب فريدمن الأستاذ بجامعة شيكاغو، وأهم عالم اقتصادي في هذه المدرسة:

التضخّم هو ـ دائماً وفي كل مكان ـ ظاهرة نقديّة[3].

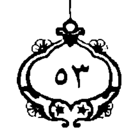
ويؤمن بعض الاقتصاديين من هذه المدرسة بنوع من السياسة الاقتصادية الفعّالة التي تسبح في اتجاه معاكس للتيّار؛ ويعني ذلك: عند اشتداد التضخّم يجب تقليص حجم النقد، وعلى العكس يجب مضاعفته عند الركود. وبعض هؤلاء ليسوا متفائلين بقدرة المخططين على تطبيق السياسات النقديّة. ويؤمن فريق ثالث من اقتصاديي هذه المدرسة بضرورة

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٨ و٣٩.

(٢) مؤسسة الأوراق المالية الإيرانية: مجلة بورس، العدد٢٢، ص٤٤ (بتصرف).

(٣) علي طيبب نيا: تئوري هاي تورّم، ص٢٤.



الاستفادة من قواعد راسخة في هذا المجال بدل تنفيذ سياسات نقدية متقلبة حسب تطور الظروف والأحوال (سياسات تابعة للمصلحة).

إنّ جذور المدرسة النقديّة تعود إلى نظرية الكمّ النقديّة. وتعتمد هذه النظرية على فرضيتين:

١ ـ استقرار سرعة تداول النقد.

٢ ـ كون الاقتصاد في وضع العمالة الكاملة.

وبملاحظة هاتين الفرضيّتين يستنتج هؤلاء: التناسُب بين تغييرات حجم النقد، ومستوى الأسعار.

وحسب اعتقاد النقديّين فإنّ السياسات المالية تتناسب مع بعض المجالات فقط، مثل ذلك القسم من إجماليّ الناتج المحلي الذي ينفق على الدفاع أو في مصاريف خاصّة. أما أهم المتغيّرات الاقتصادية الكلية (إجمالي الناتج، والعمالة، ومستوى الأسعار) فإنها تتغيّر تبعاً للتغيّر الحادث في حجم النقد.

ومن جهة أخرى، فإنّ النقديين يعتبرون أنّ الأسعار والأجور تتمتع بمرونة نسبية[١].

ويؤكد النقديّون، كما يبدو من التسمية، على دور النقد في الاقتصاد، خاصّة على قوّة العلاقة بين النقد والتضخّم، بالأخص على المدى الطويل، وذلك حينما يكون الاقتصاد قد تم تعديله بشكل كامل. فللنقد آثاره الحقيقية على المدى القصير، ولكن التباطؤ الزمني الطويل والمتغيّر، يجعل استخدام السياسة النقدية غير مفيد كأداة للرقابة والإشراف، من هنا فإنهم يقترحون بعض القواعد للإشراف على نمو حجم النقد. إنّ نظام سعر العملة الأجنبية يؤدي إلى بروز اختلافات أساسيّة في النظرة إلى النقد. ففي نظام السعر الثابت للعملة الأجنبية يتحدّد رصيد النقد من خلال حجم الطلب،

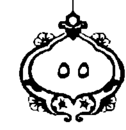
(١) مؤسسة الأوراق المالية الايرانية: بورس، العدد١٢، ص٤٤.. (بتلخيص).

أما في نظام السعر العائم للعملة الأجنبية فإنّ اللازم تعيين عَرض النقد بوساطة المسؤولين عن العملة المحليّة[١].

وينظر النقديّون بتشاؤم إلى إمكانيّة وجود سياسة استقرار ناجحة؛ ذلك لأنّ تبلور وتنفيذ السياسات الاقتصادية يواجهان تباطؤاً زمنياً متغيّراً وطويلاً، ومن الممكن أن يؤدّي تدخل الحكومة للإشراف على التجارة إلى المزيد من التدهور. فإذا تغيّرت الأوضاع التي نحن بصددها، فإنّ آثار السياسات الاقتصادية تفقد بريقها أيضا[٢].

ونستطيع أن نبيّن تأثير هذه السياسات في إطار نماذج اقتصادية ثلاثة: الأول ـ وهو نموذج بسيط ـ نموذج النفقات من دون ملاحظة القطاع النقدي في الاقتصاد، حيث لا يُعير هذا النموذج أية أهمية للسياسة النقدية. وفي النموذج الثاني ـ الذي وُضِع بإضافة القطاع النقدي ـ يوجَد فارق واضح بين القطاعين النقدي والمالي، ويُطرح سؤال يقول: أيّ القطاعين أقدر إشرافاً على الدخل القومي؟ ويتوقف الجواب على شكل منحنيات IS وLM. وأما في النموذج الثالث الذي يولي اهتمامه لمسألة العرض في الاقتصاد أيضًا، فإنّ الناتج القومي الحقيقي مستقل تماماً عن السياستين المالية والنقدية. وفي الحقيقة فإنّ أهم نقطة تمايز بين النقديين والكلاسيكيين الجدد، ترتبط تماماً بسلوك الاقتصاد على المدى القصير. فالنقديّون يعتقدون بأنّ إجمالي العرض ومقارنةً مع زيادة إجمالي الطلب سوف يبدي ردّة فعلٍ على المدى القصير، من دون الالتفات إلى حقيقة الزيادة، بينما يرى الكلاسيكيون الجدد أنّ التغييرات الحقيقية تأتي فقط كنتيجة لتغيّرات الطلب غير المتوقّعة. ويختلف الفريقان اختلافاً بسيطاً حول القضايا طويلة الأمد[٣].

(١) ك الك كريستال وسايمون برايس: اختلاف نظرها در اقتصاد كلان، ص ٦٤.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٢.
(٣) المصدر، ص٤٦.



الكلاسيكيّون الجدد

يمكننا أن نعتبر روبرت لوكاس من جامعة شيكاغو، وتوماس سارجنت وروبرت بارو مؤسسي هذه المدرسة. يقول لوكاس وسارجنت:

لا تستطيع النماذج الاقتصادية الكلية لمدرسة كينز أن تكون دليلاً جديراً لتخطيط السياسات النقدية والمالية وغيرها. وليس هناك من أمل في أن تنتهي الإصلاحات الجزئية أو حتى الأساسية في هذه النماذج إلى تحسّن ملحوظ في جدارتها.

منذ أواسط عقد ١٩٧٠ وإلى عقد لاحق تقريباً، إتجهت اهتمامات الاقتصاد النظري الكلي نحو دراسات وأبحاث علماء الاقتصاد في المدرسة الكلاسيكية، ويُشار في الأغلب إلى أنّ الميزة الرئيسية للاقتصاد الكلاسيكي الجديد هي فرضية التوقعات المنطقيّة. وهذه الميزة مهمة حقاً؛ ولكن هناك أيضاً ثلاث فرضيّات أخرى تقوم بدور أساسي في التحليلات الخاصة للاقتصاد الكلاسيكي الجديد. هذه الفرضيّات الثلاث هي عبارة عن: فرضيّة تعديل الأسواق، وفرضية السعر الطبيعي وطبيعة منحنى إجمالي العرض.

... إنّ أشهر نتيجة (للتوقعات) هو أنه يمكن أن لا تكون هناك آثار حقيقية لسياسات إجمالي الطلب المنظمة... وبلا شك فإنّ الأثر القصير المدى على الاقتصاد يتوقف على ما إذا كان تغيير السياسة (الذي تحقق بوساطة الحكومة) متوقّعاً أم لا. إنّ الأسلوب المناسب لدراسة الفرق بين سياسة الكينزيين والكلاسيكيين الجدد هو معرفة أنّ الكينزي يرى أنّ الدور الأساسي في التخطيط الاقتصادي هو لمجموعة العوامل الخارجية، ولذلك فإنّ كل السياسات غير متوقّعة مسبقاً؛ أما الكلاسيكيّون الجُدُد فيرون أنّه مع الأخذ بالاعتبار حجم ردود الأفعال المنظّمة من المخطّطين بالنسبة إلى الأوضاع الاقتصادية فإنّ اللاعبين الانتصاديين يتعلّمون أنّ هذا العمل هو مهمّتهم، ولذلك فهم يغيّرون

سلوكهم؛... من هنا وبناءً على رأي الكلاسيكيين الجدد، فإنّ السياسة الاقتصادية العامة غير عملية وغير كفوءة، إنّما وحدها السياسات غير المتوقّعة هي التي تحظى بالأهمّية[1].

إنّ علماء الاقتصاد في هذه المدرسة يُعارضون تطبيق الحكومة للسياسات المصلحية غير المتوقّعة، ويؤمنون بأنّ المخططين الاقتصاديين لا يستطيعون التكهّن بالأوضاع الاقتصادية أفضل من الناس ومن القطاع الخاص، وأنّ السياسات الحكومية تنتهي إلى تردّي الأوضاع نحو الأسوأ؛ ذلك لأنها تؤدي إلى إرتباك الناس، وانحراف سلوكهم الاقتصادي، وإهدار الموارد أيضاً[2].

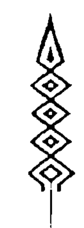
الكينزيون الجدد

كان الكينزيون يركّزون اهتمامهم على إجمالي الطلب، وكان اهتمامهم بالعرض اهتماماً عابراً. وحسب اعتقاد الكلاسيكيين الجدد (وكذلك النقديّون إلى حدٍ ما) نظراً إلى تعديل السوق والتوقعات المنطقيّة فإنّ الطلب ليس له تأثير في أيٍّ من الظواهر باستثناء مستوى الأسعار (وبالخصوص على المدى الطويل). وعلى العكس فإنّ الكينزيين الجدد أخذوا بالاعتبار أن لتقلُّبات إجمالي الطلب آثاراً حقيقية، ولذلك فهم كانوا يبحثون عن ذلك النموذج من إجمالي العرض الذي يكون متناغماً مع هذا الموضوع.

في نهايات عقد ١٩٧٠م كان بالإمكان تصنيف أغلب علماء الاقتصاد في إحدى المدارس الثلاث المذكورة آنفاً. كان الكينزيون القُدماء، ذووا الهيكلية القديمة، يختلفون مع النقديين حول قضايا مثل مرونة فوائد طلب النقد والمشاكل العملية لسياسة التدخّل. أمّا الكلاسيكيون الأصوليون

(١) ك. الك كريستال وسايمون پرايس: اختلاف نظرها در اقتصاد كلان، ص٦٥ ـ ٦٨.
(٢) مؤسسة الأوراق المالية الايرانية: بورس، العدد ١٢، ص٤٨.





الجدد فكانوا يختلفون بشكل أساسي عن هاتين المدرستين؛ ذلك لأنهم كانوا يعتقدون بأنّ الجذور التحليلية للمدارس القديمة ناقصة جداً(١).

الكلاسيكيون المتطرفون

من أجل مواجهة تباطؤ النمو الاقتصادي، وتقلص نمو الطاقة الإنتاجية، كانت هذه الفئة من الاقتصاديين تؤكّد على أهمية حوافز الناس للعمل والادّخار وإيجاد فرص عمل، وكانت ترى أنّ الحل يكمن في التقليص الشديد للضرائب. وكان علماء الاقتصاد المؤيدون لجانب العرض يؤكّدون على دَور السياسات المالية في النمو الاقتصادي وإجمالي العرض. وحسب رؤيتهم فإنّ تأثير تغيير الضرائب على صافي مردود وسائل الإنتاج بعد كسر الضرائب يكون أكثر منه على الدخول والتكاليف النسبية. إنّ تقليص سعر الضرائب يؤدي ـ في إطار إجمالي العرض والطلب ـ إلى إرتفاع مردود صافي رأس المال والطاقة البشرية، ويتسبّب في عرض أكبر لليد العاملة ولرأس المال مصحوباً بمعدّل أعلى للتحديث والطاقة الإنتاجية.

ويمكن الإشارة من بين هؤلاء إلى آرثر لوفر، وروبرتس، ونورمن تيور، الذين دُعوا إلى التعاون مع حكومة ريغان في أمريكا في الأعوام ١٩٨١ إلى ١٩٨٩م ومع حكومة تاتشَر في بريطانيا في الأعوام ١٩٧٩ إلى ١٩٩٠م(٢).

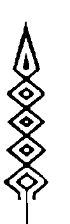
تأثير السياسات الاقتصادية من وجهة نظرالمدارس

في النموذج الساكن تؤثر السياسة النقديّة في الاقتصاد من خلال تحوّل منحنى LM وتبعاً لذلك عن طريق تحوّل منحنى إجمالي الطلب. كذلك تؤثر السياسة الماليّة في الاقتصاد عن طريق تحوّل منحنى IS ومنحنى إجمالي

---

(١) ك. الك كريستال وسايمون پرايس: اختلاف نظر در اقتصاد كلان، ص ٩٥.
(٢) مؤسسة الأوراق المالية الإيرانية، مجلة بورس، العدد١٢، ص ٤٩.



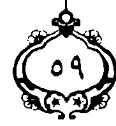


الطلب. في النموذج الساكن العام، فمع فرضيّة $P'<1$ بالتزامن مع توقف تعديل التوقعات أو عدم مرونة الأجور، فإن منحنى العرض في الاقتصاد يتجه نحو الميل الإيجابي، بحيث يمكن لتحوّل منحنى الطلب تغيير مستوى المنتوج.

في نموذج الكلاسيكيين الأوّل يكون منحنى العرض في الاقتصاد عموديًا مع فرضيّة $1P'=$ وفرضيّة مرونة الأجور. وفي هذا المجال فإنّ تغيير السياسة الماليّة يؤثر في تخصيص إجمالي الناتج عن طريق التغيير في مستوى الأسعار وأسعار الفائدة. بناءً على نموذج الكلاسيكيين فإنّ كلتا السياستين النقديّة والماليّة تؤثران في مستوى الأسعار وفي إجمالي الناتج القومي (GNP) الإسمي ـ $Y=P.Y$ ـ. اضف إلى ذلك أنّ تغييرات السياسة الماليّة تغيّر تركيب المنتوج ايضًا.

في نموذج الكلاسيكيين الجدد مع فرضيّة التوقعات المنطقية ومرونة الأجور فإنّ منحنى إجمالي العرض على المدى القصير، يكون عموديًا إذا كانت هناك تغييرات متوقعة في السياسات النقديّة والماليّة؛ أما إذا لم تكن تغييرات السياسات المذكورة متوقعة، فإنّ المنحنى المذكور يكون ذا ميل إيجابي، ولكنه يصبح عموديًا في نهاية المطاف بعد اتضاح التغيير في السياسات.

من أهم البحوث المرتبطة بالسياسة الاقتصادية الكلية في حقبتي الستين والسبعين (١٩٦٠و١٩٧٠) والذي لا يزال ساخنا حتى الآن، هو الخلاف الرئيسي في وجهات النظر عن النقطة الأساسيّة بين الكلاسيكيين الجدد، من جهة، وبين الكينزيين من جهة أخرى، حول جانب العرض، والذي يدور حول مدى التأثير النسبي للسياسات النقدية والمالية في جانب الطلب في الاقتصاد. يقف في أحد طرفي الخلاف فئة يُطلَق عليهم (النقديّون) يقول موقفهم المتطرف إنّ السياسة النقدية وحدها ـ من بين السياستين النقدية



والمالية ـ تستطيع تحويل منحنى إجمالي الطلب، وتغيير مستوى إجمالي الناتج القومي (GNP) الاسمي، ويُقسَّم التغيير في GNP بين التغيير في سعر P والتغيير في منتوج Y، وتتوقف نوعيّة التقسيم على ميل منحنى العرض. وفي الطرف الآخر من الخلاف يقف جماعة من الاقتصاديين الذين يطلق عليهم ديفيد فاند تسمية (الماليّون) وهؤلاء يتطرفون في موقفهم أيضًا حيث يقولون إنّ السياسة المالية وحدها تستطيع تحويل منحنى إجمالي الطلب[1].

وكما لاحظنا فإنّ الخلاف كبير حول تأثيرات هذه السياسات، بحيث يرى البعض أنّ التأثير هو للسياسات المالية فقط، بينما يعتقد آخرون بأنّ التأثير هو للسياسات النقديّة ليس إلاّ، وفئة ثالثة لا تؤمن أساسا بأيّ تأثيرللسياسات ـ سواءً المالية أو النقدية ـ في جانب الطلب، ويحدّدون تأثيرها في المدى القريب فقط، أما على المدى البعيد فيرون أنّ هذه السياسات تؤدّي إلى تغيير المتغيّرات الإسمية في الاقتصاد، ولا تأثير لها في المتغيرات الحقيقية.

ولقد أدّى الاختلاف الكبير حول مقدرة هذه السياسات، إلى إحاطة تأثيراتها في اقتصاد الغرب بهالة من الغموض وعدم الشفافية.

ومما يلفت الإنتباه في مسألة تأثير هذه السياسات، وخاصّة من وجهة نظر المدارس الجديدة (التوقعات المنطقيّة وما بعدها) هو الزعم بأنّ هذه السياسات إنّما تكون مؤثرة في حالة عدم التّكهّن بها من قِبل الناس ومؤسسات القطاع الخاص. وفي غير هذه الحالة فإنها تواجه معارضة الناس ويبطل مفعولها؛ من هنا فإنّ السياسة الناجحة هي التي تستطيع أن تضلل الناس في توقعاتهم وتكهناتهم المستقبلية. وواضح أنّ هذا النوع من التخطيط مرفوض في النظام الإسلامي، إذ إنّ العلاقة بين الناس والحكومة في هذا النظام قائمة على الثقة المتبادلة، وهما يتعاونان كعضوين في جسد

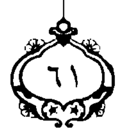
(١) ويليام إتش. برانسون: تتوري وسياست هاي اقتصاد كلان، ج٢، ص٤٨٢ و ٤٨٤.

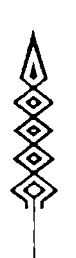
واحد في سبيل تحقيق أهداف النظام؛ ولذلك فلا الحكومة تخطط لتضليل الناس والقطاع الخاص، ولا الناس والقطاع الخاص يعملون على إلغاء وإبطال سياسات وخطط الحكومة. وبالطبع فإنّ كل واحد من الطرفين يحتفظ لنفسه بحق الرقابة على الطرف الآخر.

أضف إلى ذلك أنّ امتلاك الحكومة الإسلامية للأنفال وسائر الثروات الطبيعية يضاعف إمكانيات النظام الإسلامي في التخطيط ووضع السياسات، كما أنّ مستوى تأثير السياسات المالية والنقدية في هذا النظام يكون عالياً جدًّا بسبب عوامل عديدة مثل الصبغة العبادية للضرائب، وتحريم الربا، وانعدام المضاربات الصوريّة.

وسوف ندرس خصائص الأدوات التخطيطية في الإسلام في الفصل الخامس والسادس، وندرس في الفصل الأخير دورها في تحقيق أهداف النظام مقارنة مع النظم الأخرى.







الفصل الثاني

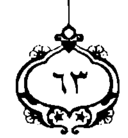
السياسات الاقتصادية في الإسلام

إنّ دراسة السياسات المطبَّقة من قِبَل الرسول الأعظم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام في صدر الإسلام، هي إحدى الطرق لفهم السياسات الاقتصادية في النظام الاقتصادي الإسلامي؛ ولكن قبل هذه الدراسة التاريخية ينبغي ملاحظة النقاط الآتية:

١ ـ لا بد من دراسة السياسات المطبّقة بوساطة الرسول الأعظم ﷺ والأئمة الهداة عليهم السلام في إطارها الزماني والجغرافي. وبعبارة أُخرى نستطيع القول: إنّ التعاليم الصادرة في ذلك العصر هي من قبيل الأحكام المتغيِّرة وليس الأحكام الثابتة.

٢ ـ الكثير من الأمور المطروحة اليوم في علم الاقتصاد، وتبعاً لذلك في وضع السياسات النقدية والمالية، لم تكن مورد إبتلاء في ذلك العصر، حيث كان الاقتصاد بسيطاً جداً.

٣ ـ لم يبادر الرسول الأعظم في مكة المكرمة بتأسيس الدولة، وإنما بعد الهجرة إلى المدينة المنوّرة أسس دولةً مركزية، ومن الطبيعي أن يكون التخطيط للشأن الاقتصادي قد بدأ أيضاً منذ ذلك الحين. ومن بين الأئمة المعصومين فإنّ الإمام علي عليه السلام وحده الذي استطاع قيادة دولة وذلك في فترة بسيطة أيضاً. من هنا، فإنّ مجال دراستنا سيكون بالطبع منحصراً بشكل



أساسي بهاتين الفترتين، رغم أنّ سائر الأئمة عليهم السلام قد تحدّثوا أيضاً عن أمور يمكن الاستلهام منها في بعض جوانب السياسة الاقتصادية.

٤ ـ السياسات المطبَّقة بوساطة غير المعصومين لا تكون حجة شرعيّة؛ رغم أنّ البعض يرى أنها من الممكن أن تُنسَب إلى الإسلام، باعتبارها طُبقت في أجواء إسلامية؛ وبالطبع بإمكاننا إثبات شرعية بعض هذه السياسات إذا كانت قد طُبِّقت بمرأى من الإمام المعصوم بدون أن يُبدي أية معارضة لها.

٥ ـ لتنظيم العلاقات الاقتصادية بين المسلمين، أقر الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بعض القوانين في مجالات التجارة والزراعة والصناعة والخدمات. ومن جملة تعاليمه صلى الله عليه وآله في تنظيم الأمور الاقتصادية، يمكن الإشارة إلى: تحريم المعاملات السائدة في العصر الجاهلي مثل المنابذة والملامسة والمزابنة والمحاقلة والمخابرة والتصرية، وكذلك تحريم الربا في مجال التجارة[1]، وتشريع عقود المزارعة والإجارة والمساقاة في الزراعة، وتحريم صناعة المجسّمات، وإنتاج المسكرات، وتصنيع أدوات أنتاجها في مجال الصناعة[2]. وسوف ندرس بعض هذه الأمور في الفصل الرابع.

وكانت الشريعة، في غير الأمور العبادية، تُقرّ ما كان سائداً بين الناس إن لم يتعارض مع أحكام الإسلام.

ومن أجل تطبيق أفضل للنظام الاقتصادي الإسلامي الجديد، شُرِّعت أحكام استحبابية مع حثّ المسلمين على العمل بها. وسوف نشير في ختام

(١) سعيد الأفغاني: أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، ص٤٦ ـ ٦٩، انظر أيضاً: محمد ضيف الله بطانيه: في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الجزء الثاني، الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام، ص٣٢ و٣٣.

(٢) محمد ضيف الله بطانيه: في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الجزء الثاني، الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام، ص٤١.



هذا الفصل، إلى عدد من هذه الأحكام. وفي الفصل الرابع سوف نتطرق وبشكل تفصيلي إلى هذه التعاليم أيضاً.

وتدور دراسة السياسات الاقتصادية في صدر الإسلام حول محاور ثلاثة: (السياسة المالية، والسياسة النقدية، وسياسة التشجيع).

١ ـ السياسة المالية

تُطبَّق السياسة المالية على صعيدين: الإيرادات العامة والنفقات العامة. ولهذا فإننا نلقي نظرة إجمالية على الإيرادات والنفقات في صدر الإسلام، ثم نستعرض السياسات المرتبطة بها.

أولاً ـ الإيرادات العامة

لم تكن الدولة الإسلامية قد تأسست في فترة الدعوة الإسلامية في مكة المكرّمة بعد، ولذلك لم يكن هناك شيء من الإيرادات. أما بعد هجرة الرسول الأعظم ﷺ وسائر المسلمين إلى المدينة المنوّرة، وتبلور الدولة الإسلامية، فظهرت الإيرادات للدولة بشكل تدريجي وذلك بفضل تعاليم وأحكام الشريعة وما قام به الرسول الأعظم ﷺ من إجراءات عملية، ويمكن الإشارة إلى الإيرادات بإيجاز في العناوين الآتية:

أ: الزكاة

الزكاة، هي نسبة معيّنة من المال يُخرجها الشخص من أمواله للدولة الإسلامية باعتبارها حق الله، أو ينفقها هو شخصياً في مجالاتها المقرّرة. والزكاة هي الضريبة الأولى التي فُرضت على المسلمين. وفي البدء كان دفع الزكاة إختيارياً وكان القرآن يحثّ المسلمين على إخراجها، ولكن في مرحلة تالية أمر الله رسوله ﷺ بأخذها من المسلمين: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[1].

---

(١) سورة التوبة: ١٠٣.



حول تشريع الزكاة وأرضيتها الاجتماعية، يقول أحد المؤرّخين:

في السنة الثانية من الهجرة، وحيث كان رسول الله ﷺ يبيّن القوانين المختلفة خطوة فخطوة وذلك حسب متطلبات الأوضاع الاجتماعية، كانت الحكومة تشعر بالحاجة إلى موارد مالية لتطبيق برامجها، كما كان واقع الهوة المالية الكبيرة بين المسلمين يستدعي التغيير. في مثل هذه الظروف تم الإعلان عن حكم الزكاة باعتبارها ضريبة واجبة وتم تطبيقها عملياً.

ونستطيع من خلال بعض الأخبار المتفرقة أن نلمس بوضوح أنّ الفجوات المالية الكبيرة في المجتمع العربي كانت لاتزال موجودة في السنة الأولى من الهجرة في المدينة المنوّرة. ففي المجتمع العربي في ذلك اليوم نلاحظ وجود بعض الأسر التي كانت وبسبب شدة الفقر وضغط الجوع تسحق أعمق غرائزها الطبيعية وتقوم بوأد الأبناء حتى لا تراهم يتضوّرون جوعاً.

وبملاحظة أنّ أغلب المهاجرين تركوا أموالهم في مكة ـ وحتى لو لم نأخذ بعين الاعتبار فقراء الأنصار ـ فإننا نستنتج أنّ المجتمع المسلم في المدينة لم يكن في السنوات الأولى يختلف بشكل أساسي عن المجتمع العربي في واقع التميز.

ومن جهة أخرى لم يكن ممكناً إستمرار الفواصل المالية الظالمة التي كانت تضرّ بشدة بإيمان المجتمع وبسلامة الروابط العقيدية والسياسية. وكان قانون الزكاة، الخطوة الأولى للقضاء على هذه الفواصل.

بروي الشيخ الطوسي عن الإمام الصادق عليه السلام إنّ حكم الزكاة نزل في ظروف لم يكن المسلمون يتمتعون فيها بأية ثروة، ولم يكن هناك أي مصدر مالي سوى زكاة الفطرة لضمان حياة الفقراء. وبصدور الأمر الإلهي بوجوب أخذ الزكاة من أموال الأغنياء، قام النبي ﷺ بتنفيذ الحكم بشكل تدريجي كأغلب القوانين والأحكام الأخرى، حتى لا يثير حفيظة بعض أغنياء المسلمين الذي كانوا مستائين من دفع الزكاة



من جهة، وحتى يمنح للمشمولين بدفع هذه الضريبة فرصة زمنية معقولة لمدة عام واحد[1].

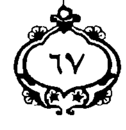
يشير المقريزي إلى سبعة أشخاص على الأقل أُرسلوا إلى المناطق والقبائل المختلفة لجباية الزكاة[2]. وهكذا كانت الزكاة، إضافةً إلى كونها وسيلة مؤثّرة جدّاً لسدّ حاجات الفقراء وتحقيق العدالة الاجتماعية، كانت طريقاً لتزكية ورفعة الأثرياء أيضاً. وسوف نتحدث عن الآثار الأخرى للزكاة في موقعه المناسب.

ب: الخُمس

الخُمس، هو الآخر من الضرائب الإسلامية الثابتة، الذي يغطي جانباً مهماً من نفقات الحكومة الإسلامية. والقرآن الكريم يصرِّح بأصل الخُمس، ورغم أنّ الآية نزلت في مجال خاص، إلا أنّ الحكم عام ويشمل المجالات الآتية: ١ ـ غنائم الحرب. ٢ ـ المعادن. ٣ ـ الكنز. ٤ ـ الأحجار الكريمة المستخرجة من البحار بوساطة الغوص. ٥ ـ الفائض عن المؤونة ٦ ـ الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم. ٧ ـ المال الحلال المختلط بالحرام.

نزلت آية الخُمس بعد معركة بدر، وهذا يعني أنّ تشريع الخمس جاء في السنة الثانية من الهجرة ؛ وقد قُسِّمت غنائم معركة بدر بشكل عام بين المحاربين، بينما كان الايراد الأول للدولة من خُمس أموال بني قينقاع، الطائفة اليهودية التي نقضت العهد، حيث قام رسول الله ﷺ ـ بعد إخراج الخُمس منها ـ بتقسيمها بين المسلمين[3]. وهكذا فإنّ حكم الخمس شمل

(١) غلام حسين زرگر نجاد: تاريخ صدر اسلام، ص٣٥٨ ـ ٣٦٠.
(٢) سيد كاظم صدر، اقتصاد صدر اسلام، ص٩٩، نقلاً عن محمد ابراهيم آيتي: تاريخ پيامبر اسلام، ص٥٧١.
(٣) نجمان ياسين: تطوّر الأوضاع الإقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، ص١٢٤، نقلاً عن: الأحكام السلطانية للماوردي، ص١٣٩.



كل الغنائم الحربية من معارك بني قُريظة (العام الخامس الهجري) وبني المصطلق (العام السادس الهجري) وخيبر ووادي القرى (العام السابع الهجري) وكذلك غنائم معركة حُنين التي تم تقسيمها بين المسلمين (العام الثامن الهجري)[1].

أما اليوم فإنّ أهم مجالات الخُمس هو أرباح المكاسب والأعمال التجارية حيث يتم إخراج خمسها بعد طرح المصاريف (المؤونة) منها.

أما أهل السنة فقد جعلوا أكثر مجالات الخمس ضمن الزكاة، واقتصروا في الخمس على غنائم دار الحرب، وعلى: الكنز والمعدن أحياناً. ولكن آية الله أحمدي ميانجي أثبت من خلال نقل نصوص رسائل النبي ﷺ إلى عمّاله في المناطق المختلفة، أنّ رسول الله ﷺ كان يأمر بجباية الخمس من كل ما يغنمه المسلمون عن الطرق الاقتصادية المختلفة. وكانت هذه القبائل منتشرة في الجزيرة العربية وعُمان والبحرين واليمن والشام، وكان بعضها لا يملك إلا القليل من السلاح والمقاتلين، ما يعني أنهم لم يكونوا مؤهّلين لمحاربة الكفار، ولذلك فإنّ الأمر بجباية الخمس منهم لا يمكن أن يكون مرتبطاً بغنائم دار الحرب[2].

ج: الخراج

كان الخراج شائعاً قبل الإسلام في بلاد فارس والروم؛ بحيث كان الخراج والضرائب على الرؤوس تشكل أهم إيرادات الدولة في عهد الساسانيين. وكان أخذ الخراج حتى عهد أنوشيروان يَتم عن طريق المقاسمة، أي كان كلٌ من الدولة والمُزارع يأخذ حصة من المحاصيل. وفي عهد أنوشيروان تم استبدال المقاسمة بنظام المساحة، حيث يتم في

(١) المصدر نفسه، ص١٢٧ و١٢٨.
(٢) نجمان ياسين: تطوّر الأوضاع الإقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، ص ١١٢.



هذا النظام تحديد مقدار الخراج بناءً على مساحة الأرض ونوع المحاصيل[1].

وكذلك في الروم وفي فترة إمبراطورية ديوكلسين (ديوقليتيانُس) كانت الأراضي تُصنّف على أساس خصوبتها وطريقة ريّها إلى أربعة أقسام، فتؤخذ من كل قسم ضريبة خاصة[2].

يقول الدكتور جواد علي حول الضرائب الزراعية في الجزيرة العربية ما مضمونه:

كانت الضرائب على مزارعي الأراضي الصغيرة، وكذلك على العمال اليوميين الذين يعملون في الزراعة بناءً على عقود متعارفة في ذلك اليوم، باهضة جداً، حيث كانت تؤخذ من هؤلاء الأفراد أموال كثيرة تحت مسميات مختلفة، ولم يكن يبقى لهم سوى القليل من محاصيلهم الزراعية[3].

وكان الخراج في صدر الإسلام يشكل أحد الموارد المهمة للايرادات التي كانت منذ عهد الرسول ﷺ تُجمع في بيت مال المسلمين. فالنبي ﷺ وضع الأراضي المفتوحة في خيبر بيد أهاليها أو بيد المسلمين بإزاء أخذ الخراج منهم. وفي عهد الخليفة الثاني أيضاً لم تُقسَّم الأراضي المفتوحة عنوة بين المسلمين، وإنما أصبحت مِلكاً عاماً للمسلمين، حيث كان الخليفة يضع الأراضي تحت تصرّف أهالي المنطقة بإزاء أخذ الخراج منهم متمثلا في حصّة من المحاصيل أو مبلغ محدّد من المال، ولم يحدثنا التاريخ معارضة أمير المؤمنين علي عليه السلام لهذا الأمر[4].

---

(١) أبوالقاسم اجتهادي: بررسي وضع مالي وماليه مسلمانان از آغاز تا پايان دوره ي امويان، ص ٥٦ ـ ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٩ ـ ٧٨؛ ضياء الدّين الرّيس: خراج ونظام هاي مالي، ص ٤١ ـ ٤٧.

(٣) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، ج٧، ص ٤٧٢ و ٤٧٣.

(٤) مجيد رضائي، سعيد فراهاني، غلام علي معصومي نيا: دولت هاي مسلمان، مقاله في كتاب: نظام مالي اسلام، ص١٠٩.



وقد اختلف الفقهاء حول طبيعة الخراج، ويعود هذا الإختلاف إلى نوع ملكيّة الأراضي الخراجية.

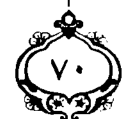
وكان موقف الإسلام بشكل عام من أراضي غير المسلمين على ثلاثة أنواع:

١ ـ الأراضي التي تعود ملكيّتها إلى النبي والأئمة ﷺ لكي تُستغل في مصالح المسلمين (أراضي الأنفال). وكان من المصالح وضع هذه الأراضي تحت تصرف المسلمين أو غير المسلمين لزراعتها أو إحيائها في أمور أخرى، وذلك بعقود الإجارة أو المزارعة، وكانت الايرادات المستحصلة من عوض الإجارة أو الحصص المقرّرة في المزارعة تودَع في بيت المال، وكان بالإمكان أيضاً وضع هذه الأراضي تحت تصرّف الفئات المحرومة في المجتمع بدون مقابل أو منح الأراضي لهم مجاناً.

٢ ـ الأراضي التي تعود ملكيّتها لعامة المسلمين بدون حق التمليك لأحد. وكانت هذه الأراضي بيد حاكم المسلمين أيضاً حتى يتم الاستفادة منها وفقاً للمصلحة العامة. من ذلك: الأراضي المفتوحة عنوة (أي الأراضي التي استولى عليها المسلمون بالحرب والجهاد) وكذلك الأراضي التي امتلكتها الحكومة الإسلامية بناءً على عقود الصلح مع أهاليها. وكانت إجارة هذه الأراضي تدر على بيت المال بعض الإيرادات.

٣ ـ الأراضي التي تعود مِلكيّتها للأفراد، حيث كان بعضها ـ وبناءً على عقود الصلح ـ يبقى في ملكيّة أصحابها بإزاء دفع مبلغ محدّد بعنوان الخراج للحكومة الإسلامية، وفي هذه الحال كان المبلغ يؤخذ على أنه ضريبة.

وتدل الشواهد التاريخية على أنّ مقدار الخراج الذي كان يوضع على الأراضي من النوعين الأول والثاني في صدر الإسلام، لم يكن ثابتاً، بل كان تابعاً لنوع المحصول وخصوبة الأرض. وتدل القرائن المتوفّرة على أن مقدار الخراج الذي كان يأخذه النبي الأعظم ﷺ عن كل جريب من بساتين الكرم والنخيل كان أكثر من مزارع الحنطة. وكان خراج مزارع خيبر الذي



تقرر بناءً على إقتراح أهاليها، يساوي نصف محاصيلها. وكان النبي ﷺ يرسل إلى خيبر سنوياً مَنْ يقوم بتقدير محاصيل هذه المنطقة[1].

وتعامل الرسول الأعظم ﷺ مع أهل فدك بناءً على طلبهم كما مع خيبر، فأبقى الأراضي بأيديهم شرط أن يدفعوا له نصف المحاصيل. والفرق بين هذه الأراضي وأراضي خيبر أنها كانت تُعد من الأنفال؛ لأنّ المسلمين استولوا عليها بالصلح وليس بالحرب، لذلك فهي كانت من ملك الرسول ﷺ. كما أنّ النبي ﷺ ولدى عودته من خيبر، دعا أهالي وادي القرى إلى الإسلام، ولأنهم رفضوا ذلك حاربهم الرسول ﷺ وبعد الإنتصار والفتح وضع أراضيهم ـ كما أراضي خيبر ـ تحت يدهم للزراعة وأخذ الخراج منهم[2].

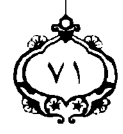
وإليك نموذجاً مِنْ مقادير الخراج التي أقرها الإمام علي عليه السلام:

كان يضع الخراج على الأراضي التي تُسقى بماء الفرات على النحو الآتي: من كل جريب من الأرض الغنية بالمحاصيل: درهم ونصف، وصاع واحد، وإذا كان معدل المحاصيل متوسطاً: درهم واحد. وإذا كان قليلاً: ثلث الدرهم. ومن كل جريب من مزارع الشعير: نصف خراج مزارع الحنطة، ومن كل جريب من النخيل، عشرة دراهم، ومن كل جريب من بساتين الكرم إذا أثمرت: عشرة دراهم. أما سائر المحاصيل الزراعية فقد أعفاها من الخراج[3].

د: الجزية

الجزية ضريبة يفرضها الحاكم الإسلامي على أهل الكتاب الذين

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد در اسلام، ص٩٠.
(٢) نجمان ياسين: تطوّر الأوضاع الإقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، ص١٢٧و١٢٨.
(٣) ابو القاسم اجتهادي: بررسي وضع مالي وماليه ي مسلمانان از آغاز تا پايان دوره ي امويان، ص٢٣٥ ـ ٢٣٦.



يعيشون في المجتمع الإسلامي طبق ضوابط معيّنة، وبإزاء ذلك تقوم الحكومة الإسلامية بتوفير الأمن لهم. ويُعفى من هذه الضريبة النساء والأطفال والعاجزون والمجانين.

وليست الجزية من إبداع الإسلام؛ بل كانت متداولة قبل الإسلام أيضاً بين الشعوب والأمم الأخرى، حيث كانت الدول والشعوب القوية تفرض الضرائب على محميّاتها، مثل اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد الذين كانوا يفرضون مثل هذه الضريبة على شعوب آسيا الصُغرى بإزاء حمايتهم والدفاع عنهم ضد هجمات الفينيقيين(١).

وكانت هذه الضريبة سائدة قبل ظهور الإسلام في بلاد فارس والروم وفي الجزيرة العربية أيضا. ففي فارس كان الناس يُصنَّفون حسب وضعهم المالي، إلى ثلاث مجموعات، وكانت تفرض عليهم الجزية بناء على ذلك. وفي بلاد الروم كانت تُفرض ضريبة على وحدة العائلة وبالأخص على الرقيق، وعند قيام الحرب كانت تُفرض أحياناً جزية إستثنائية على غير المسيحيين كاليهود؛ حيث جاء في رسالة عمرو بن العاص إلى الخليفة: يوجد في الإسكندرية ٤٠٠٠٠ يهودي يدفعون الجزية(٢).

وحول وجود هذه الضريبة في الجزيرة العربية يشير جواد علي إلى أن الجزية كانت معروفة عند العرب قبل الإسلام، ولذلك إستخدمها القرآن الكريم(٣).

وقد اختلف المؤرخون حول تحديد المرة الأولى التي أُخذت فيها الجزية في العصر الإسلامي. فيرى بعضهم أنها كانت بعد معركة تبوك حيث أُخذت من أهالي تبوك وضواحيها، بينما يرى البعض الآخر أنها أُخذت من أهالي (تيما) في السنة السابعة للهجرة، وفي السنة التاسعة للهجرة أخذت

---

(١) جرجي زيدان: تاريخ التمّدن الإسلامي، ج١، ص٢١٩.
(٢) ضياء الدين الرّيس: خراج ونظام هاي مالي، ص٤٨و٤٩ و٧٥.
(٣) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، ج٥، ص٣٠٥، وج٧، ص٤٧٦.



الجزية من نصارى (نجران) أيضاً. وإضافة إلى اتفاقيات الجزية التي عُقِدت في عهد الرسول الأعظم ﷺ مع أهل الكتاب، فإنّ أهالي (هجر) من توابع البحرين استغلوا فرصة قبول الجزية وعقدوا اتفاقية صلح مع المسلمين، وأصبحوا بذلك من أهل الذمّة. وفي عهد النبي ﷺ والخلفاء كان يسعى الجميع لتطبيق شروط أهل الذمة، وإذا كان أحد الولاة يحيف عليهم كان التأنيب ومصادرة الأموال في انتظاره[1].

وكان أبو عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل من جملة المسؤولين عن جباية الجزية في عهد الرسول ﷺ. وكان مبلغ الجزية عن كل شخص في عهد النبي ﷺ ديناراً واحداً يؤخذ سنوياً[2].

وليس للجزية مقدار محدّد حسب فقه الإمامية، بل تتحدّد بناءً على رأي الحاكم الشرعي، وحسب الإتفاق مع أهل الكتاب؛ أما علماء أهل السُنّة فقد حدّدوا لذلك مقداراً معيّنا[3].

وبعد العهد النبوي وفي زمن الخلفاء، وبالأخص في عهد الأمويين والعباسيين، وُضعت ضرائب أخرى تحت عناوين العشور والمكوس والكسور وهدايا النيروز والمِهرَجان و... من دون دليل شرعي يسوّغ ذلك، بل كان بعضها قد تم إلغاؤه في عهد النبي ﷺ[4].

هـ: الأنفال

تُعدّ الأنفال والثروات الطبيعية أحد أهم مجالات إيرادات الدولة الإسلامية التي كان لها دور مهم في تغطية المصاريف والنفقات الحكومية،

---

(١) مجيد رضايي، سعيد فراهاني، غلام علي معصومي نيا: دولت هاي مسلمان، مقالة في كتاب نظام مالي اسلام، ص١٢٥.

(٢) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١١٤.

(٣) محمد علي تسخيري: درس هايي از اقتصاد اسلامي، ص٣٣٢، نقلا عن النظم الإسلامية، ص٣٦٤.

(٤) مجيد رضايي، سعيد فراهاني، غلامعلي معصومي نيا: دولت هاي مسلمان، مقالة في كتاب: نظ ـ ام مالي اسلام، ص١٣٧ وما بعدها.



كما كانت عاملاً مهماً في تطبيق السياسات الاقتصادية. والقرآن الكريم هو الذي شرَّع مصدر الدخل هذا للدولة الإسلامية والذي بحث الفقه الإسلامي بشيء من التفصيل أحكامه ومصاديقه، فقد صرّح القرآن في الآية ١ من سورة الأنفال بأنّ (الأنفال لله والرسول). ومن مصاديق الأنفال: الأراضي المُحياة طبيعياً، والأراضي الموات، والغابات، والمراعي، والمعادن، وقسم من الغنائم، وتكون جميعاً تحت يد الدولة الإسلامية.

وعلى هذا الأساس تم إقطاع الكثير من هذه الأراضي بوساطة الرسول الأعظم ﷺ.

ومن جملة هذه الأموال أراضي بني النضير وفدك. وسوف نشير في فصل السياسات المالية إلى أنّ هذا المصدر من الايرادات هو أحد أهم الأدوات بيد الحكومة الإسلامية لوضع السياسات الاقتصادية.

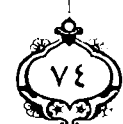
و: سائر الإيرادات

هناك مجموعة أخرى من الإيرادات أقرّتها الشريعة لتغطية نفقات الدولة، منها: الكفّارات، والغرامات المالية، والأوقاف العامة، والنذور، وهدايا ووصايا الأغنياء للحكومة. كما أنّ قسماً أساسياً من نفقات الدولة كان يقوم بها الناس تطوّعاً بترغيب وتحريض الرسول الأعظم ﷺ.

ثانياً ـ السياسات المالية في مجال الإيرادات

أ: السياسة الضريبية

لم تُفرض في عهد الرسول الأعظم ﷺ ضرائب أُخرى على المسلمين غير الخمس والزكاة، وأحياناً الخراج. أما في عهد الإمام علي عليه السلام فإلى جانب ارتفاع معدّلات هذه الضرائب وبالأخص الخراج، فقد شُرِّعت الضريبة على سلع أخرى أيضاً؛ وبالطبع هناك إختلاف في الرأي حول طبيعة هذه الضرائب وهل هي واجبة أو مندوبة. وفي عهد الخليفة الثاني



أُقِرّت الضريبة على التجارة الخارجية بدون أن يُروى إلغاء ذلك بوساطة الإمام علي عليه السلام.

بشكل عام فإنّ السياسة الضريبية في عهد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وكذلك الإمام علي عليه السلام رُسِمت على أساس إنساني منقطع النظير، وسوف نواصل البحث عن هذه السياسة في عدة آفاق. ولأنّ مجالات الضرائب اتّسعت في عهد أمير المؤمنين عليه السلام فإنّ أكثر النصوص الواردة في هذا المجال مرويّة عن هذا الإمام العظيم.

١ ـ المرونة والرفق عند الجباية

هكذا يروي أبو يوسف:

كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكره أن يدفع الناس زكواتهم على كُره، بل كان يرغب أن يتفقّه الناس أمر الزكاة ويدفعوها بنيّة التقرب إلى الله[١].

وجاء في وصيّة للإمام علي عليه السلام كان يكتبها لمن يستعمله على الصدقات:

(انطلق على تقوى الله وحده لا شريك له، ولا تروِّعنَّ مسلماً، ولا تجتازنّ عليه كارهاً، ولا تأخذنّ منه أكثر مِنْ حقّ الله في ماله، فإذا قدمتَ على الحيّ فانزل بمائهم من غير أن تخالط أبياتَهم، ثم امض إليهم بالسكينة والوقار، حتى تقوم بينهم فتسلِّم عليهم، ولا تُخدِج بالتحيّة لهم، ثم تقول: عبادَ الله، أرسلني إليكم وليُّ الله وخليفتُه لآخذ منكم حقّ الله في أموالكم، فهل لله في أموالكم من حق فتؤدّوه إلى وليّه؟ فإن قال قائل: لا، فلا تراجعه، وإن أنعم لك مُنعم فانطلق معه من غير أن تُخيفه أو توعده أو تَعسفه أو تُرهقه، فَخُذ ما أعطاك من ذهب أو فضّة)[٢].

---

(١) غلام حسين زرگر نجاد: تاريخ صد اسلام، ص٣٥٨ ـ ٣٦٠.
(٢) نهج البلاغة، ص٢٨٦، الرسالة رقم. ٢٥



٢ ـ عدم تجاوزالضريبة المحدّدة

كان للخمس والزكاة في عهد الرسول الأعظم ﷺ والإمام علي عليه السلام أنصبة ومقادير محدّدة من قبل الشريعة تبعاً لدخل الفئات المختلفة، أما الخراج والجزية فقد كان يتم تحديدهما عند عقد الإتفاقية تحت إشرافهما، وكان على العمّال والجباة عدم تجاوز تلك الحدود. جاء في كلام للإمام علي عليه السلام وجّهه لزياد بن أبيه ـ وقد استخلفه لعبد الله بن العباس على فارس وأعمالها ـ نهاه فيه عن الزيادة في الخراج، قال عليه السلام:

(استعمل العدل، واحذر العَسْفَ والحَيْف، فإنّ العَسْف يعود بالجَلاء (أي التفرّق) والحَيْف يدعو إلى السيف)[1].

وكما جاء في النص السابق، كان الإمام عليه السلام يوصي عمّاله على الزكاة قائلاً:

(ولا تأخذَنَّ منه أكثر من حق الله في ماله)[2].

٣ ـ الإعفاء الضريبي

عند قراءة تاريخ الحكومات الجائرة، نشاهد صوراً مرعبة من أساليب تحصيل الضرائب، حيث كان الجُباة في حالة عجز الشخص عن دفع الضريبة يستولون على سائر أمواله بالقوة ويبيعونها لأخذ الضريبة منها، وفي حالة عدم وجود أية أموال للشخص كانوا يسترقّون زوجته وأبناءه ويبيعونهم رقيقاً، أما الدين الإسلامي فقد أقرّ نظاماً ضريبياً فاق كل الأنظمة الأخرى في البُعد الإنساني والعاطفي.

نلاحظ هذا الموضوع بوضوح في عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر، حيث يدعوه الإمام لتخفيض الضرائب عن المشمولين في الظروف الصعبة؛ يقول الإمام:

---

(١) نهج البلاغة، قصار الحكم، ص٤٤٥، رقم ٤٧٦.
(٢) نهج البلاغة، الرسالة رقم ٢٥.



(فإن شَكوا ثِقلاً أو عِلّةً، أو انقطاع شربٍ أو بالّةٍ (أي؛ مطر)، أو إحالة أرضٍ إغتمرها غَرَق، أو أجحفَ بها عطش، خَفّفتَ عنهم بما ترجو أن يصلُح به أمرهم، ولا يَثقُلَنَّ عليكم شيءٌ خَفَّفتَ به المؤونة عنهم، فإنّه ذُخرٌ يعودون به عليك في عمارة بلادك وتزيين ولايتك، مع استجلابك حُسنَ ثنائهم، وتبجّحك باستفاضة العدل فيهم، معتَمِداً فضلَ قوّتهم، بما ذخرتَ عندهم من إجمامك لهم، والثّقة منهم بما عوَّدتهم من عدلك عليهم ورِفقكَ بهم، فربَّما حدث من الأمور ما إذا عوَّلتَ فيه عليهم مِنْ بَعْدُ احتملوه طيِّبةً أنفسهم به، فإنّ العُمران مُحتمِل ما حمَّلته، وإنما يؤتى خراب الأرض من إعواز أهلها، وإنما يُعوِز أهلُها لإشراف أنفس الولاة على الجمع، وسوء ظنّهم بالبقاء، وقلّة إنتفاعهم بالعِبَر)[1].

وهذه القاعدة تشمل حتى أهل الكتاب، يقول الإمام علي عليه السلام بهذا الشأن في كتابٍ له إلى عماله على الخراج:

«ولا تضربُنَّ أحداً سوطاً لمكان درهم، ولا تَمَسُّنَّ مال أحدٍ من الناس، مُصلٍّ ولا معاهد»[2].

٤ ـ العدالة في تحصيل الضرائب

كان الأثرياء والمشاهير يُعفون من الضرائب في العهود الغابرة، وكانت الطبقات الفقيرة تتحمل عبء الضرائب. أمّا الإسلام فقد غيَّر هذا الوضع، حيث وُضِعت ضرائب أكثر على الأغنياء تبعاً لحجم ثرواتهم. يقول أمير المؤمنين عليه السلام بهذا الصدد:

(استعمل العدل واحذر العَسْف والحَيْف).

---

(١) نهج البلاغة، ص٣٣٣، رسالة رقم ٥٣.
(٢) المصدر نفسه، الرسالة رقم ٥١.



٥ ـ الاهتمام بعمران البلاد

لا ينظر الإسلام إلى الضرائب باعتبارها مصدراً للدخل الحكومي فقط، بحيث يجب أن تؤخَذ من دافعيها مهما كلّف الأمر؛ ذلك لأنّ هذا الأسلوب إذا كان سيوفر دخلاً أكبر لآخذي الضرائب على المدى القريب، فإنّه على المدى البعيد سوف يؤدّي إلى الركود الاقتصادي وبالتالي إلى انخفاض نسبة الضرائب التي تدخل ميزانية الحكومة وذلك بسبب ضعف حوافز الناس للزراعة والإنتاج. ففي عهده لمالك الأشتر يتحدّث الإمام علي عليه السلام عن هذا الموضوع مشيراً في الوقت ذاته إلى ضرورة اهتمام بعمارة البلاد وازدهارها:

(وتفقّد أمرَ الخَراج بما يُصلح أهلَه، فإنّ في صَلاحه وصَلاحهم صَلاحاً لمن سواهم، ولا صَلاح لمن سواهم إلا بهم، لأنّ الناس كُلُّهم عيال على الخَراج وأهلِه، وليكن نظرُك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأنّ ذلك لا يُدرك إلا بالعِمارة؛ ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا قليلاً)[1].

وواضح أنّ أغلب البنود المذكورة كانت محطّ اهتمام السياسات الضريبية في صدر الإسلام، باستثناء البَند (٣) الذي نستطيع أن نعدة مباشرةً بأنّه سياسة ضريبية.

ب: عقود المزارعة والإجارة

كما ذكرنا لدى الحديث عن إيرادات صدر الإسلام، كانت الأراضي التي انتقلت ملكِيّتها من أعداء الإسلام إلى الحكومة الإسلامية أو عموم المسلمين تشكل أحد مصادر الدخل الحكومي. وكان بإمكان الحكومة الإسلامية أن تتملّك حصّة محدّدة من محاصيل هذه الأراضي وذلك بتأجيرها أو المزارعة عليها.

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة رقم ٥٣.

ومن بين مجموعة قلاع خيبر، فإنّ أهالي قلعتي «وطيح» و«سلالم» اتفقوا مع الرسول الأعظم ﷺ عندما ضاق عليهم الحصار بأن يهجروا قلاعهم بإزاء توفير الأمن لهم وعدم قتلهم. وعندما وصل هذا الخبر إلى أهالي فدك إقترحوا هم ذلك أيضاً، ولكن لأنّ المسلمين لم يكونوا قد حاصروهم بعد ولم يبدؤوهم بحرب فإنّ فدكاً أصبحت ملكاً للنبي ﷺ. وعندما وضعت الحرب أوزارها كانت أراضي خيبر جميعاً قد أصبحت بشكل طبيعي ملكاً للحكومة الإسلامية أو من الأنفال وتحررت من سلطة اليهود؛ ولكن النبي ﷺ وبموجب عقد المزارعة وضع تلك الأراضي بيد اليهود انفسهم للإنتاج والزراعة بسبب عاملين اثنين هما:

١ ـ عدم معرفة المسلمين بشؤون الزراعة، بينما كان يهود خيبر يتمتعون بقدرة وإطّلاع كافيين على الفنون الزراعية.

٢ ـ اقتراح وإلحاح اليهود على الإحتفاظ بتلك الأراضي بوساطة عقد المزارعة وعدم تشريدهم من خيبر(١).

إلى جانب ذلك فإنّ قسماً من الدخل الحكومي كان يأتي من هذا الطريق. كما كان بمقدور الحكومة أن تحصل على مبالغ تُسمى «الطسق» بإزاء السماح بإحياء واستثمار الأراضي الموات(٢).

ج: الاقتراض

عندما لا تكفي إيرادات الدولة لتغطية نفقاتها الضرورية، فإنّها تضطر، إذا كانت تتمتع بثقة الناس الكافية للإقتراض من الناس أو من الحكومات الأخرى. فبعد فتح مكة قام النبي ﷺ بالاقتراض لضمان مساعدة المسلمين مالياً، وبعد معركة حنين قام بتسديد القرض من الغنائم الكثيرة التي تم الاستيلاء عليها.

---

(١) غلام حسين زرگر نجاد: تاريخ صدر اسلام، ص٥٢٤.
(٢) محمد باقر الصدر: إقتصادنا، ص٥٦١.



ثالثاً ـ النفقات العامة

يعين القرآن الكريم مجالات صرف بعض إيرادات الدولة الإسلامية. فعلى سبيل المثال يحدّد المصارف التالية للزكاة، والتي طُبّقت في العهد النبوي الشريف أيضاً:

١ و٢ ـ الفقراء والمساكين.

٣ ـ عمّال الزكاة.

٤ ـ المؤلّفة قلوبهم.

٥ ـ تحرير الرقيق.

٦ ـ تسديد ديون الغارمين.

٧ ـ في سبيل الله.

٨ ـ أبناء السبيل.

وعندما أوفد النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن لجباية الزكاة، أمره بجمع زكاة اليمن وتوزيعها على فقرائها. وحول تسديد قرض قبيصة بن مخارق طلب إليه النبي ﷺ أن ينتظر ريثما تصل الزكاة، كما دفع شيئاً من زكاة اليمن لأشخاص مثل عيينة بن حصن وأقرع بن حابس وزيد الخيل لتأليف قلوبهم، ولكن في عهد الخليفة الثاني أُلغي سهم المؤلّفة قلوبهم.

أما غنائم الحرب فكانت تُقسَّم خمسة أقسام، وكان النبي ﷺ يأخذ خُمسها تطبيقاً للآية الكريمة ويوزّعها على الفقراء الهاشميين، أو يصرفها في مصالح أخرى كما يرى، وكان يقسم الأربعة الأخماس الأُخرى بين المقاتلين.

وأما الإيرادات الأخرى مثل عائدات الأنفال والخراج، فلم تُحدّد لها مصارف معينة بل كانت تُنفق على مصالح المسلمين وفي المجالات الضرورية كإعداد السلاح وعمارة البلاد وازدهارها[1].

---

(١) سعد بن حمدان اللحياني: الموازنة العامة في الإقتصاد الإسلامي، ص٥١ ـ ٥٤.

ومما يَلفت النظر أنّ الإنفاق الحكومي في السنوات الأولى كان قليلاً جداً وذلك بسبب شحّة الموارد المالية، وكان الناس يتطوّعون في توفير أغلب السلع العامة، حتى نفقات الحرب كان يتحمّلها المسلمون أنفسهم. من هنا فإن السياسات في هذه السنوات كانت تتجلّى أساساً في إطار ترغيب وتوجيه المسلمين. ولكن مع تزايد الإيرادات إزدادت النفقات العامة أيضاً، وأصبح الأفراد يتقاضون رواتب من بيت المال بإزاء ما يقومون به من أعمال وخدمات.

وسوف نشير إلى بعض هذه النفقات عند الحديث عن السياسات المرتبطة بها.

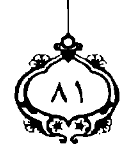
رابعاً ـ السياسات المالية في مجال النفقات

أ: التنمية البشرية

كان قسم من نفقات بيت المال يُصرف على تعليم المسلمين في مختلف أرجاء البلاد الإسلامية، القرآن والأحكام الدينية، وكان الرسول ﷺ يرسل الأشخاص والوفود لهذا الغرض. يُشار في هذا المجال إلى إرسال ٧٠ شخصاً من شباب الأنصار إلى (نجد) لدعوة الأهالي إلى الإسلام، وإرسال سفراء إلى بلاد فارس والروم والحبشة.

كما كان الصرف على تعيين أفراد للتعليم والقضاء على الأمية يشكل قسماً من الإنفاق الحكومي أيضاً.

واهتمام النبي محمد ﷺ بطلب العلم وتشجيع الصناعة بين المسلمين كان يتطلب تخصيص قسم من ميزانية بيت المال واتخاذ سياسات معيّنة لغرض التعليم والتشجيع عليه. وخير دليل على ذلك هو وجود أطباء وجرّاحين مثل: الحارث بن كلده، وابن أبي رمته التميمي، والأثير بن عمرو بن هاني السكوني في عهد الرسول الأعظم ﷺ والإمام علي عليه السلام.



ومما يدل أيضاً على اهتمام بالعلم في ذلك العصر هو استقدام متخصّصين من بلاد فارس والشام لتعليم صناعة السلاح[١].

وكان للإنفاق على هذه المجالات تأثيره في زيادة حصيلة الثروة البشرية، وتعزيز أسس التنمية مثل: الأمن واحترام القانون.

ب: الاستثمارات التحتيّة

كان النبي الأعظم ﷺ ـ إضافةً إلى اهتمامه بتنمية الطاقة البشرية ورفع حصيلتها الإنتاجية ـ يولي اهتمامه الخاص بخلق الأرضية الطبيعية للتنمية. من ذلك تعيين موقع مناسب للسوق في المدينة المنوّرة، وتطوير شبكة الطرق والمواصلات. كما قام ﷺ بتقسيم الأراضي بين المسلمين لحل مشكلة السكن للمهاجرين، وجاءت هذه الخطوة استجابة لإحدى حاجاتهم الأساسية[٢]. أمّا الإمام علي عليه السلام فقد قام بتطوير شبكات الري عن طريق حفر المزيد من الآبار وشق الأنهار والقنوات ووقفها على المسلمين.

ج ـ الضمان الاجتماعي

كما أشرنا لدى البحث عن النفقات، فإنّ الدين نفسه قد حدّد مجالات صرف أهم العائدات الضريبية، أي الخُمس والزكاة، وأحد تلك المجالات هو سدّ حاجات الفقراء والمساكين، وإيجاد فرص عمل لهم. وكان الرسول ﷺ يقوم يومياً بتقسيم عائدات بيت المال على مصارفها المحدّدة. وكان في الوقت ذاته يعطي لكل الأفراد حصصهم بشكل متساوٍ، إلا أنّ النبي ﷺ كان في بعض الأحيان يخصّص العائد لفئة معيّنة، وذلك لأهداف تتعلق بتوزيع الدخل. على سبيل المثال: تم بأمر الرسول ﷺ تقسيم جميع غنائم غزوة بني النضير بين المهاجرين ورجلين فقط من الأنصار، ولم تُعط

---

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١٢٠ و١٢١ (بتصرف).
(٢) المصدر، ص١٢٤.



أية حصّة لسائر الأنصار. وكان واضحاً جداً أنّ هذا الأسلوب من تقسيم أموال المسلمين العامة يتنافى حسب الظاهر مع السياسات السابقة القائمة على أساس المساواة، إلا أنّ نفس هذا التوزيع غير العادل في الظاهر كان يصب في اتجاه الهدف الأصلي للتوجهات الاقتصادية في النظام الاقتصادي للمدينة.

فقد أثبت الرسول الأعظم ﷺ من خلال تقسيم غنائم بني النضير، أنّ من مسؤوليات الحاكم في إطار السياسات الاقتصادية للنظام الإسلامي، هو اتخاذ سياسة اقتصادية خاصة في كل برهة زمنية لتدوير الثروة بين كل المسلمين، واقتلاع جذور الفقر والتمييز المالي. وفي ظل سياسة النبي ﷺ هذه نستطيع التوصّل إلى أنّ تحقيق نظام اقتصادي عادل كان هو الأصل الثابت في النظام الإسلامي في المدينة، أما أساليب توزيع الثروة للوصول إلى ذلك الأصل فقد كانت تخضع للتطوير دائماً.

وحسب مؤرخي السيرة، فإنّ النبي ﷺ عندما رأى ضرورة تقسيم الغنائم بين المهاجرين ورجلين فقط من الأنصار وذلك انطلاقاً من ذات السياسة الاقتصادية كأصل ثابت، تحدّث مع الأنصار حول الموضوع، فدعا رسول الله ﷺ حينئذ الأنصار كلهم فحمد الله وأثنى عليه وذكر الأنصار وما صنعوا بالمهاجرين، وإنزالهم إيّاهم في منازلهم، وأثرتهم على أنفسهم، ثم قال ﷺ:

إن أحببتم قسّمتُ بينكم وبين المهاجرين ما أفاء الله عليّ من بني النضير، وكان المهاجرون على ماهم عليه من السُكنى في مساكنكم وأموالكم، وإن أحببتم أعطيتهم وخرجوا من دوركم. فلم يستقبل الأنصار برحابة صدر سياسة الرسول ﷺ الاقتصادية فحسب، بل قالوا: يا رسول الله، بل تقسّمه للمهاجرين ويكونون في دورنا كما كانوا. فدعا لهم رسول الله ﷺ وقال: اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار[1].

(١) غلام حسين زرگر: تاريخ صدر اسلام، ص٤٢.



وكان الإمام علي عليه السلام يؤكّد أيضاً على نهج المساواة ورعاية المستحقين في تقسيم العطاء، وقد قال مرّةً في الرد على بعض أصحابه لما عاتبوه على التسوية في العطاء:

لو كان المال لي لَسَوَّيتُ بينهم، فكيف وإنّما المالُ مالُ الله! ألا وإنّ إعطاء المال في غير حقّه تبذير وإسراف، وهو يرفع صاحبه في الدنيا ويضعه في الآخرة، ويُكرِمه في الناس ويُهينه عند الله[1].

وهكذا يوصي الإمام بمساعدة الطبقات المحرومة وضرورة اهتمام بالعاجزين عن توفير مستلزمات المعيشة بسبب العطل أو فقدان ربّ الأسرة، يقول عليه السلام:

ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لاحيلة لهم، من المساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزمنى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومعترّاً، واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل لهم قِسْماً من بيت مالك، وقسماً من غلاّت صوافي الإسلام في كل بلد، فإنّ للأقصى منهم مثل الذي للأدنى، وكُلٌّ قد استُرعيت حقه، فلا يشغلَنَّكَ عنهم بَطَرٌ، فإنّك لا تُعذَر بتضييعك التافه لإحكامك الكثير المهم، فلا تُشخِص همّك عنهم، ولا تُصعّر خدّك لهم... وتعهَّد أهل اليُتم وذوي الرقّة في السّنّ ممن لاحيلة له ولا ينصب للمسألة نفسه، وذلك على الولاةِ ثقيل، والحقّ كله ثقيل[2].

ولم يجعل الإمام علي عليه السلام أمر اهتمام بالفقراء خاصّاً بالمسلمين منهم فقط، بل اعتبر كل من يعيش تحت ظل الحكومة الإسلامية مشمولاً بهذا الحكم. وبهذا الصدد كتب الإمام إلى أحد عمّاله:

ولا تكونن عليهم سَبُعاً ضارياً تغتنمُ أكلَهم، فإنهم صنفان: إمّا أخٌ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق[3].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٦ ـ ص١٢٤.
(٢) نهج البلاغة، ص٣٣٥و٣٣٦، الرسالة ٥٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٣٦، الرسالة ٥٣.



ويحكي الأستاذ مرتضى مطهري موقف الإمام علي عليه السلام من الشيخ النصراني قائلاً:

إنه عمل طوال حياته وأرهق نفسه، ولكنه لم يدّخر مالاً يعيش عليه، وكان قد أصبح كفيفاً أيضاً، فلم يبق أمامه سوى الاستجداء، ولما رآه الإمام علي عليه السلام وهو شيخ مكفوف كبير يسأل، فقال عليه السلام: ما هذا؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين نصراني. فقال عليه السلام: استعملتوه حتى إذا كَبِر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال[(١)].

٢ ـ السياسة النقدية وأدواتها

تختلف السياسة النقدية في صدر الإسلام كلياً عمّا هو سائد في النظام المصرفي اليوم، ولم تكن أيٌّ من الأدوات الحالية المستخدمة في السياسة النقدية تُستخدم في ذلك اليوم، بل نجزم القول بأنه لم يكن في تلك البرهة الزمنية شيء باسم السياسة النقدية وذلك للإختلاف الأساسي للنظام النقدي في صدر الإسلام.

النقاط التالية تُثبت هذا القول:

١ ـ عدم وجود نظام مصرفي، واختلاف طبيعة النقد في صدر الإسلام، كان يعني انعدام إمكانية إيجاد العُملة بأي شكل من الأشكال، حتى تتولى الحكومة عن طريق آلية الاحتياطي القانوني الإشراف عليها، ذلك لأنّ العملة السائدة في ذلك اليوم كانت الدينار والدرهم (من الذهب والفضة) وكانت تتمتع بقيمة ذاتية إضافة إلى القيمة الاعتبارية.

٢ ـ لم تكن الحكومة الإسلامية في ذلك العصر هي التي تُصدر العُملة، بل كان الدرهم يدخل الجزيرة العربية من بلاد فارس، والدينار من بلاد الروم وذلك عن طريق تصدير السلع إلى تلك البلاد، لذلك لم يكن

---

(١) مرتضي مطهري، داستان راستان، ج٢، ص٢٢١ و٢٢٢.



للحكومة الإسلامية أي رقابة على حجم النقد الموجود في البلد، كما لم تفرض الدول المجاورة أيّ قيود على انتقال العُملة إلى الداخل. ونظراً لذلك كله وإمكانية تحويل المسكوكات (النقد) إلى الحُلي، نستطيع القول إنّ حجم السيولة النقدية في البلاد كان متطابقاً دائماً مع الوجه الواقعي للاقتصاد.

٣ ـ كانت السندات الإئتمانية كالحوالات والكمبيالات موجودة، إلا أنّها كانت نادرة جداً بالقياس إلى المسكوكات المتداولة، ومن جهة أخرى فإنّ تحريم الربا كان يلغي إمكانية المضاربات الصورية. رغم ذلك كانت الحكومة تتخذ بعض الإجراءات للحفاظ على قيمة النقد وخلق توازن في النقد المتداول، نستطيع الإشارة إلى بعضها:

١ ـ مراقبة نوعية وعيار مسكوكات الدرهم والدينار.

٢ ـ تعليمات الإمام علي عليه السلام لعامله على الأهواز بمنع تدخّل أهل الذمة في سوق الصرف[١].

٣ ـ ذمّ الاكتناز.

٤ ـ تحريم الربا.

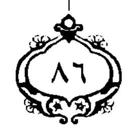
٥ ـ تحريم معاملات الكالي بالكالي (الدين بالدين)[٢][٣].

---

(١) المقصود هو عقود بيع وشراء الذهب والفضة، حيث تتوقف شرعيتها على الالتزام بأحكام الربا، ولزوم التقابض في المجلس.

(٢) ينقسم البيع من حيث قبض الثمن والمُثمن إلى أربعة أقسام:
أ: البيع النقدي وهو ما يتم فيه تقابض الثمن والمُثمن عند العقد.
ب: بيع النسيئة (أو البيع المؤجّل) حيث يقبض المشتري السلعة، إلا أنّ دفع الثمن يكون مؤجّلاً.
ج: بيع السلف حيث يتم إقباض الثمن للبائع، بينما يكون تسليم السلعة للمشتري مؤجّلاً.
د: بيع الكالي بالكالي حيث يكون الثمن والمُثمن كلاهما مؤجّلين. و قد اباح الإسلام الأقسام الثلاثة الأولى بينما حرَّم القسم الرابع.

(٣) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١٥٧ ـ ١٦٥.





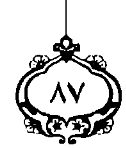
٣ ـ سياسة التشجيع

يتم تطبيق قسم من أهداف السياسات الاقتصادية عن طريق تشجيع الناس على زيادة الإنتاج، والعمل على مضاعفة إنتاجية اليد العاملة، وبشكل عام اتخاذ إجراءات تؤدي إلى زيادة العرض في الاقتصاد بدون زيادة إجمالي الطلب. وليس لهذا النوع من الإجراءات والتي يُعبّر عنها بسياسة التشجيع دور يُذكر في الاقتصاد المعاصر، بينما يمكن تطبيق هذه السياسات في النظام الإسلامي نظراً لتداخل الأنشطة الاقتصادية مع القيم المعنوية والأخلاقية، واصطباغ بعضها بصبغة العبادة، وقد استطاع النبي الأعظم ﷺ والإمام علي عليه السلام ترتيب الوضع الاقتصادي للمجتمع عن طريق هذه السياسة. وكنموذج بارز لهذه السياسة هو مشاركة الناس في توفير مصاريف غزوة تبوك في صدر الإسلام. أضف إلى ذلك أنّ السياسات الاقتصادية للنبي ﷺ كانت متوافقة مع سياساته التبليغية والارشادية. فكما كان الناس يُشجَّعون على اعتناق الإسلام، والجهاد في سبيل الله، والقيام بالأعمال الصالحة، كانوا يُشجَّعون أيضاً على إسناد بيت المال ومساعدة الحكومة في أداء وظائفها الاقتصادية. وكان نطاق هذه الدعوات وتعاون الناس التطوعي بدرجة كبيرة من السعة بحيث يصعب العثور على السياسات الإلزامية.

إليكم في ما يأتي نماذج من هذه السياسة:

أولاً ـ تشجيع الإنتاج

يدعو الدين الإسلامي المسلمين جميعاً للسعي والعمل في سبيل الإنتاج، ويجعل لاكتساب الرزق والعمل في مجال الأنشطة الإنتاجية قيمة معنوية وثواباً أخروياً، كما يذمّ البطالة بشدّة ويعدّها أمراً مقيتاً. يقول الإمام علي عليه السلام بهذا الشأن:



لا يُدرك الحقُّ إلا بالجهد[1]...والحرفة مع العفّة خير من الغنى مع الفجور[2].

ولم يكتف الإمام علي عليه السلام بدعوة عامّة الناس فقط إلى الإنتاج، بل دعا الولاة إلى سلوك هذا النهج أيضاً. يقول الإمام في عهده لمالك الأشتر:

وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج[3].

من هنا فإنّ على الحكومة الإسلامية أن تضع مسألة الإنتاج في بداية سُلّم الأولويات، وعليها قبل أن تقرّ الضرائب على المنتجين، أن تمهّد الطريق للعمل الإنتاجي وتدعم المنتجين والفلاحين والصناعيين وكذلك التجار وكل من له دور في الإنتاج. وقد عبّر الإمام علي عليه السلام عن كل هذه الأمور بِكلمة (عمارة الأرض).

ثانياً ـ تشجيع القراءة والكتابة

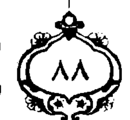
من العوامل المهمة في تنمية وتقدم أي بلد هو ارتفاع المستوى العلمي للناس، حيث تحظى الثروة البشرية، إلى جانب الثروات الطبيعية، وربما أكثر منها، بالأهمية في تنمية وتطوير البلاد. وكانت الحكومة في صدر الإسلام تقوم بتشجيع المسلمين لتعلّم العلوم والحِرف المختلفة إلى جانب العمل على تمهيد الأرضية اللازمة لتحقيق هذا الهدف المهمّ. وتزخر الآيات القرآنية وأحاديث الرسول الأعظم والأئمة المعصومين عليهم السلام بتشجيع المسلمين وحثّهم على التعلّم والتقدم العلمي.

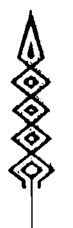
---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، الرسالة رقم٣١.

(٣) المصدر نفسه، الرسالة رقم ٥٣.





ثالثاً ـ عقد الإخاء

كان أحد أهم سياسات النبي الأعظم ﷺ بعد وصوله إلى المدينة المنوّرة تحقيق العدالة وتوفير احتياجات المسلمين المحرومين. من هنا وبعد ثمانية أشهر من وصوله إلى المدينة أجرى عقد الإخاء بين حوالي ٩٠ إلى ١٠٠ شخص من المهاجرين والأنصار. بموجب هذا العقد كان على كل واحد من الأنصار أن يُشرِك أخاه المهاجر في أمواله وممتلكاته وأن يوفّر كل حاجاته الضرورية. وبإزاء ذلك كان على المهاجرين الذين كانوا أكثر إلماماً بالإسلام أن يقوموا بتعليم أصول وتعاليم الدين للأنصار[١]. وبهذه الخطوة تم سدّ الحاجات الضرورية للمهاجرين الفقراء ومن ذلك حل مشكلة السكن لبعضهم، واختار بعض آخر منهم السكن في مكان بالقرب من المسجد النبوي يُسمّى (الصُّفّة). وكانوا يقومون بالكثير من الخدمات العامة، وبإزاء ذلك كان سائر المسلمين يتطوعون لتأمين حاجاتهم المعيشية.

رابعاً ـ إقرار عقود الشراكة بين المهاجرين والأنصار

من الخطوات الأولى التي قام بها النبي ﷺ في المدينة كان التمهيد للأنشطة الإنتاجية وإيجاد فرص العمل. كان الأنصار، وهم القاطنون في المدينة الذين استضافوا الرسول والمهاجرين معه، يملكون المال والإمكانات المادية الأخرى، بينما كان المهاجرون قد تركوا كل أموالهم وممتلكاتهم في مكة، فكانوا يعانون الفقر والضيق المالي، إلا أنهم كانوا يتمتعون بطاقة بدنية وقدرة على العمل. لذلك بادر الرسول ﷺ إلى إقرار عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة بين هاتين الفئتين من المسلمين. وكان هذا العمل سبباً في زيادة فرص العمل، ورَفع إنتاجية الأراضي الزراعية،

---

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص٦٥.



وبالتالي زيادة إجمالي الإنتاج والدخل، إلى جانب حل المشكلة المالية للمهاجرين. وبسبب هذه السياسة تعرّف المهاجرون شيئاً فشيئاً على الأنشطة الزراعية، واكتسبوا الخبرة اللازمة في هذا المجال إلى جانب خبرتهم السابقة في النشاط التجاري.

ورغم عدم إمتلاك المهاجرين خبرة العمل الزراعي، ووفرة اليد العاملة بالقياس إلى الأراضي الزراعية، مما يعني انخفاض حصّة اليد العاملة من الناتج، إلا أنّ الأنصار قرروا إعطاء حصة مساوية للمهاجرين، الأمر الذي أدّى إلى توزيع سليم للدخل(١).

خامساً ـ تشجيع العمل الخيري

كان الناس في صدر الإسلام يتحمّلون قسطاً من النفقات العامة حيث كانوا يدفعون قسماً منها من مصدر الواجبات المالية. أما القسم الآخر فكان عملاً تطوعياً يقوم به الناس رغبةً في ثواب أكثر. وكان دور الحكومة في صدر الإسلام، تشجيع المسلمين على العطاء والإنفاق التطوعي، وتوجيههم لمجالات الانفاق الضرورية. وكان المتطوعون يقومون بصرف قسم من عطائهم التطوعي في مجالاته المعينة مباشرة، بينما كانت الحكومة تجمع القسم الآخر. ويُعدّ الإنفاق والوقف والوصيّة من مفردات هذا العطاء التطوعي. كما كان أصحاب المدّخرات المالية يقدمون قروضاً حسنة للمحتاجين، ولمن كان يفتقر لرأس المال لتوظيفه في العمل.

هذه السياسات التشجيعية أدّت ـ إلى جانب ضمان إحتياجات الفقراء، وتنفيذ بعض المشاريع العامة ـ إلى توجيه المدّخرات نحو الاستثمار، وتحقيق التوازن بين حركة النقد وحركة السلع، وبالتالي الحفاظ على قيمة العملة أيضاً.

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر إسلام، ص٦٥ (بتصرف).



سادساً ـ سياسة الإشراف والرقابة

الكثير من النظريّات الاقتصادية الإيجابية سرعان ما تتجه نحو الأفول بسبب التطبيق السلبي لها. من هنا لا يمكن لأيّة سياسة اقتصادية أن تُطبق من دون إشراف ورقابة دقيقة من قِبَل الدولة. لقد استطاع النظام الإسلامي عن طريق تشريع القوانين الواضحة حول علاقات السوق إلى جانب تعزيز المناقب الأخلاقية في أوساط التجار وأصحاب المهن، أن يرسي قاعدة الإشراف المالي على العلاقات الاقتصادية. يروي الشيخ الطوسي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال (وهو يعمل على توطيد العلاقة الأخلاقية بين البائع والمشتري):

مَنْ باع واشترى فليجتنب خَمسَ خصالٍ، وإلاّ فلا يبيعنَّ ولا يشترينّ: الربا، والحلف، وكتمان العيب، والحمد إذا باع، والذم إذا اشترى[1].

ومن خلال الروايات المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله في ذم التطفيف، والإجحاف في البيع، والغش، والاحتكار، ونقص المكيال والميزان، وغيرها نستطيع الإلمام بمدى إشراف الرسول صلى الله عليه وآله على علاقات المجتمع الاقتصادية في المدينة، كما نكتشف وجود بعض العلاقات غير السليمة في سوق المدينة[2].

وكذلك كان أمير المؤمنين عليه السلام مهتماً جداً بهذا الأمر، وكان يطبق هذه السياسة شخصياً وعن طريق ولاته وعمّاله. فكان ـ كما يُروى ـ يراقب شخصياً أوضاع السوق ويُشرف على الأسعار وعلى نوعية الصفقات والعقود التي تُبرم في السوق. يقول مختار التمّار ـ وكان رجلاً من أهل

---

(١) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٠٣، ص٩٥.
(٢) غلام حسين زرگر نجاد: تاريخ صدر اسلام، ص٤٧٩ و٤٨٠.



البصرة ـ أنّه رأى أمير المؤمنين عليه السلام متوجّها إلى سوق الإبل، فلما أتاها وقف في وسط السوق وقال:

يا معشر التجّار، إياكم واليمين الفاجرة، فإنّها تنفق السلعة وتمحق البركة[1].

وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أيضاً:

كان أمير المؤمنين علي عليه السلام كلّ بكرة يطوف في أسواق الكوفة سوقاً سوقاً ومعه الدُرّة على عاتقه، وكان لها طرفان وكانت تُسمّى السيبة، فيقف على سوق سوق فينادي: يا معشر التجّار، قدّموا الإستخارة، وتبرّكوا بالسّهولة، واقتربوا من المبتاعين، وتزيّنوا بالحلم، وتناهوا عن الكذب واليمين، وتجافوا عن الظلم، وأنصفوا المظلومين، ولا تقربوا الربا، ﴿أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[2].



(١) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٠٣، ص٩٣، ح٩.
(٢) المصدر نفسه، ج٤١، ص١٠٤، ح٥.





الفصل الثالث

مبادىء وأهداف
السياسات الاقتصادية في الإسلام(*)

في هذا الفصل وعبر محورين ندرس مبادئ وأهداف السياسات الاقتصادية في النظام الإسلامي.

١ ـ مبادئ السياسات الاقتصادية

في كل نظام اقتصادي تستند الخطط والسياسات التي توضع لتحقيق أهداف ذلك النظام، إلى مبادئ وأسس يقرّها النظام. هذا الأمر ينطبق على النظام الاقتصادي في الإسلام أيضاً، ذلك لأنه من غير الممكن وضع وتنفيذ السياستين المالية والنقدية وسياسة الدخل لتحقيق الأهداف المنشودة إلا إذا كانت في نطاق الأصول والمبادئ التي بيّنتها الشريعة، والتي نشير إلى بعضها في ما يأتي:

أولاً ـ الحوافز المعنوية

يتداخل النشاط الاقتصادي في الإسلام مع البواعث والحوافز المعنوية، فبالإضافة إلى دور الاقتصاد في توفيرالحاجات المادية للإنسان، فإنّ السموّ المعنوي هو الآخر موضع اهتمام النظام أيضاً. وكمثال، لا ينبغي للتجارة أن تُنسي الإنسان ذكر الله تعالى:



﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ﴾(١).

وكذلك الأمر في الزراعة والري و... إذ إنّ النتيجة التي يحصل عليها الإنسان منها ليس المحاصيل الزراعية والربح المادي فقط، بل وأيضاً هناك الأجر الإلهي الذي ينتظره. يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال:

(ستّ خصال ينتفع بها المؤمن من بعد موته: ولد صالح يستغفر له، ومصحف يُقرأ فيه، وقليب يحفره، وغرس يغرسه، وصدقة ماء يجريه، وسُنّة حسنة يؤخَذ بها بعده)(٢).

ويحترم الإسلام العمل المادي لاكتساب الرزق، وقد وردت روايات كثيرة في هذا المجال، كالحديث القائل:

(إنّ نبي الله داوود كان يأكل من كدّ يده)(٣).

كما أنّ الضرائب في الإسلام لا تهدف إلى زيادة دخل الحكومة وتوفير عائداتها فحسب، بل تهدف أيضاً إلى أمور ذات صبغة معنوية، مثل: مساعدة الفقراء والمحرومين، وبثّ روح التضامن والعطاء والإيثار بين المسلمين، وإلى ذلك يُشير الكثير من الأحاديث الواردة في الزكاة.

وسوف نبحث هذه المسألة بشكل أوسع في الفصول القادمة عند الحديث عن السياسات الاقتصادية في الإسلام خاصّة في ما يرتبط بالدخل؛ من هنا فعلى المخططين الاقتصاديين أن يُعيروا ـ لدى التخطيط ـ هذا البُعد اهتمامهم الكافي إلى جانب اهتمام بضمان الرفاه المادي للإنسان.

---

(١) سورة النور: ٣٧.
(٢) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٠٣، ص١٨١، ح١.
(٣) المصدر نفسه، ج١٤، ص١٤، ح٢٣.



ثانياً ـ أولوية الفرد أوالمجتمع

تُعدُّ مسألة أولوية الفرد أو المجتمع من القضايا الخلافية التي تقوم بدور أساسي في وضع السياسات والخطط للدولة؛ فهل يكون التوجّه الرئيسي للنظام نحو مصالح الفرد؟ أم باتّجاه مصالح المجتمع؟

تقول النظرية الليبرالية إنّ وجود المجتمع هو وجود اعتباري، والوجود الحقيقي هو للفرد. وبعبارة أخرى: الفرد يحظى بالأولوية على المجتمع، أي إنّ هويّة الفرد هي التي تصوغ هويّة المجتمع.

وفي المقابل هناك من يعتقد بأصالة المجتمع ويرى: أنّ الفرد تتبلور هويّته الشخصيّة من خلال وجوده في المجتمع وتحت ظل الروح الجَماعية المهيمنة على المجتمع. أما في الرؤية الإسلامية فإنّ المجتمع لا يحظى بهويّة وهمية واعتبارية مجرّدة، بل له هويّة حقيقية حتى ولو لم تكن موجودة في الخارج ولكنها منتزعة من هويّة الأفراد المشتركة[1].

وعن هذا يكتب الشهيد مطهري:

(يقول المعتقدون بأصالة الفرد: المجتمع أمر اعتباري، والأصل هو الفرد. ويقول المعتقدون بأصالة المجنمع: الأصل هو المجتمع والفرد اعتباري. وكلا القولين خطأ. فالأصالة للفرد والمجتمع في وقت واحد... فليس صحيحاً أنّ المجتمع هو مجموع الأفراد فقط، بل المجتمع هو أكثر من مجموع الأفراد. المجتمع يؤثّر في الفرد، والفرد في المجتمع. وفي الواقع إنّ المجتمع كمجموع هو كائن واحد، له روحه وله عمره. وهذا موضوع عجيب فعلاً، والعلامة الطباطبائي رضوان الله عليه هو مَنْ استنبط هذه الرؤية وبلورها بشكل جيد؛ فقد استنبط من القرآن بوضوح أنّ كتاب الله تعالى يرى أنّ للمجتمع شخصيّته وله عمره: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا

---

(1) سيد حسين مير معزي: نظام اقتصادي اسلام، مباني فلسفي، ص٤٩ ـ ٥٤ و٩٢ ـ ١٠٠.



﴿يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1]. وللمجتمع سُقم وسلامة. وللمجتمع سعادة وشقاء، كما يرى أنّ المجتمع يشترك في المسؤولية أيضاً.

وحسب نظرة القائلين بأصالة الفرد: عندما تتعارض منافع الفرد ومصالح المجتمع، يجب تقديم منافع الفرد، ذلك لأنّ مصالح المجتمع ليست إلا منافع الأفراد. وحسب نظرة القائلين بأصالة المجتمع إنّ المهم هو منافع المجتمع فقط. والفرق بين الرؤية الإسلامية وهاتين النظرتين هو أولاً في تفسير المنفعة؛ ذلك لأنّ المهم في الرؤية الإسلامية هو مصالح الفرد والمجتمع وليس منافعهما، وثانياً إنّ النظام الإسلامي يهتم بمصالح الأفراد فرداً فرداً كما يهتم بمصالح المجتمع ككل؛ أما حينما يقع التعارض بين الاثنين فإنّ الأولوية لمصالح المجتمع، ويحظى اهتمام بهذا المبدأ في التخطيط الاقتصادي بأهمية قصوى)[2].

ولهذا السبب فإنّ الشهيد مطهري يرى أنّ تخصيص الميزانيّة أيضاً يرتبط بالنظرة السائدة حول أولوية الفرد أو المجتمع:

(القضيّة هي أنه لو صُرِفت ميزانيّة كبيرة في خطة اقتصادية أو صحيّة أو ثقافية موضوعة لمصلحة الجميع، فمن الممكن أن تجلب الرخاء والاستقرار والحرية لأفراد المجتمع، ولكن إذا صُرفت هذه الميزانية في نفس الخطط بينما كانت تسحق كل الأفراد، فإنها لا تؤدي إلى سيادة ومجد المجتمع. يقول المؤيدون لأصالة المجتمع: ينبغي اهتمام بالدرجة الأولى، بقوة المجتمع ومجده، بينما يقول المؤيّدون لأصالة الفرد: يجب الإهتمام بالدرجة الأولى بمنافع وحريات ورخاء الأفراد)[3].

---

(١) سورة يونس: ٤٩.

(٢) مرتضي مطهري: عدل إلاهي، ص١٤٥ ـ ١٤٦.

(٣) المصدر نفسه.



وعلى هذا الأساس يرى الشهيد مطهري أيضاً أن الاستفادة من الموارد الطبيعية لا تنحصر في إطار فئة خاصّة، ويرفض احتكارها:

(تستند الرؤية الإسلامية في مجال الاقتصاد إلى مبدأ فلسفي يقول إنّ الأرض والموارد الأوليّة خُلِقت للإنسان، أي لكي تكون مجالاً لنشاط الإنسان وانتفاعه بها: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[1] ولا يجوز السّماح باستيلاء الجمود والركود على أيٍ من العنصرين: المستفاد والمستفيد، فالإسلام يرفض تجميد أيٍّ من الجانبين، سواء كان رأس المال والموارد الأوليّة أو النشاط والعمل. أما عن تجميد الموارد ورأس المال فكما جاء في الإسلام حول إحياء الأراضي الموات وتحجيرها، حيث لا يحق لأحد تعطيل الأرض بالتحجير لأكثر من ثلاث سنوات دون إحياء، وما جاء حول الاحتكار، وحول إكتناز الذهب والفضّة إذ عليه أن يدفع زكاتهما سنوياً بنسبة ١٠٪ إلى أن ينقصا عن النصاب، وأما تجميد النشاط والعمل فهو البطالة وأن يكون الفرد كلاً على الناس، ومن هنا فإنّ الإسلام يرفض الملكيّة الاشتراكية، لأنها تقتل روح الأمل في الإنسان واندفاعه نحو العمل من أجل كسب الربح لنفسه. فلا يتصوّر أحدٌ أنّ من حقه أن يعطّل ويجمّد ما يملكه وأنّ له الصلاحيّة المطلقة في هذا التصرّف؛ ذلك لأنّ الله تعالى ـ كما أشرنا ـ خلق الإنسان فاعلاً، وخلق الموارد الطبيعية ممهَّدة له، وأراد لهذه القوة الفاعلة أن تستخرج الموارد الطبيعية الممهَّدة وتستفيد منها)[2].

ثالثاً ـ الحرية الاقتصادية

الحرية نعمة كبرى من الله تعالى، والإنسان ليس عبداً لغيره، بل ينبغي

---

(١) الأعراف: ١٠.

(٢) مرتضى مطهري: نظري به نظام اقتصادي اسلام، ص٢١٤.



أن يكون عبداً لله فقط، وهذا هو ذروة الحرية، وهذه وصيّة الإمام علي عليه السلام لابنه الإمام الحسن المجتبى عليه السلام حيث يخاطبه قائلاً:

(**ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً**)[1].

لقد أكدت الكثير من الآيات والروايات على مبدأ الحرية في الإسلام، بل وعدّته أحد أهداف الأنبياء:

﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[2].

رغم ذلك، فإنّ رؤية الإسلام للحرية تختلف إختلافاً كبيراً عن رؤية سائر المذاهب، فالمذاهب الليبرالية، وانطلاقاً من اهتمامها بمنافع الفرد، تمنح الفرد أكبر قدر من الحرية وترفض أيّ عامل يحدّ من حريات الإنسان. فالإنسان ـ حسب هذا الاتّجاه ـ حرّ في أن ينتج ما يشاء، وأن يعرض المنتوج بأي ثمن يريد، كما أنه حرٌّ في أن ينفق ثروته على أيّة سلعة وبأي مقدار يشاء. وترى الليبرالية إنّ تدخل الدين والدولة وأيّة مؤسسة أخرى هو إضرار بالإنسان. أما الرؤية الماركسية فهي أيضاً، وانطلاقاً من تأكيدها على أولوية مصالح المجتمع، تحدّ من حرية الفرد بشكل كبير، وتمنح الصلاحيات الكاملة للدولة في كل المجالات ومنها الاقتصاد. ورؤية الإسلام للحرية تختلف تبعاً لرؤيته الخاصة للمبدأ سالف الذكر. يقول الشهيد مطهري عن رؤية الإسلام في هذا المجال:

(**الإسلام دين اجتماعي، يهتم بالمجتمع ويعتبر الفرد مسؤولاً عن المجتمع، ولكنه في الوقت نفسه لايغفل عن حقوق الفرد وحريته ولايعتبر الفرد غير أصيل. فللفرد ـ حسب الرؤية الإسلامية ـ حقوق شتّى سياسية واقتصادية وقضائية اجتماعية. ففي المجال السياسي يتمتع بحق المشورة وحق الانتخاب، وفي المجال الاقتصادي يحظى بحق**

(١) نهج البلاغة، الرسالة رقم ٣١.
(٢) سورة الأعراف: ١٥٧.





امتلاك حصيلة عمله، وحق المعاوضة والمقايضة والصدقة والوقف والإجارة والمزارعة والمضاربة وغيرها في كلّ ما يملكه شرعاً، وفي المجال القضائي له حق رفع الدعوى، والمطالبة بحقه، والإدلاء بالشهادة، وفي المجال الاجتماعي له حق إنتخاب العمل والسكن والحقل الدراسي وغير ذلك، وفي إطار الأسرة يتمتع بحق انتخاب القرين)[١].

ويرى الشهيد مطهري إنّ مما يميِّز الحرية في الإسلام عنها في سائر المذاهب هو أنّ الإسلام يقرن بين الحرية وبين المسؤولية:

(يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٢] يشير الله تعالى في هذه الآية الكريمة بشكل لطيف وجذّاب جداً إلى موهبة الإنسان الاستثنائية، فحيث لم يجرؤ اي مخلوق سماوي أو أرضي على التصدي لحمل الأمانة، فإنّ الإنسان بما يملك من موهبة وجدارة تصدّى لحمل الأمانة الإلهية. تلك الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، هي المسؤولية.

فالكثير من الناس يحاول التهرّب من الالتزام بالحدود والحقوق تحت شعار الحرية، ولا شك أن باستطاعة الإنسان أن يعيش حراً، بل لابد أن يعيش حراً، ولكن شرط الحفاظ على إنسانيته، فالإنسان بإمكانه التحرّر من كل القيود إلا قيد الإنسانية)[٣].

من هنا، ونظراً لحمل الإنسان للأمانة الالهية الكبرى ومسؤوليته تجاه الله، وتجاه نفسه وسائر أبناء البشر، وتجاه الطبيعة، أيضاً، والتي تكمن

(١) مرتضي مطهري، انسان كامل، ص١١٧ و١١٨.
(٢) سورة الأحزاب: ٧٢.
(٣) مرتضي مطهري: حكمت واندرزها، ص١٠٦ و١٠٧.



جميعها في عبارة (الحفاظ على إنسانيته) فإنّ أنشطة الإنسان الاقتصادية يجب أيضاً أن تُضبط ضمن حدود معيّنة. وقد أقرّ الشرع بعض هذه الحدود بشكل عام وثابت. فمثلاً، ليس من حقّ الإنسان ـ لمجرد إمتلاكه عوامل الإنتاج ـ أن يقوم بإنتاج ما يشاء من سلع ـ حتى ولو كانت تضرّ بمصالح المجتمع ـ ويعرضها للناس، أو يقوم باستهلاك ما يريد وبأية كمية يريد. أما البعض الآخر من هذه الحدود فتدخل في نطاق صلاحيات الحكومة حيث يحق لها أن تقوم عند الضرورة، بتقييد بعض حريات الناس، إذا كانت المصالح العامة تقتضي ذلك.

ويهدف الإسلام من تحريم بعض الأنشطة الاقتصادية كالربا والاحتكار، والمعاملات الغررية، والإسراف والتبذير و... إلى تحقيق الأمور الآتية:

١ ـ تكوين العلاقة الاقتصادية بين الناس، على أساس التكافل والرأفة والتعاطف والصدق والعدل.

٢ ـ حثّ الناس على السعي والعمل من أجل اكتساب الرزق، بدل الحصول عليه دون جهد.

٣ ـ سدّ الطرق التي تؤدي إلى تراكم الثروة بيد فئة خاصّة؛ ذلك لأن الطرق المشروعة لا تؤدي غالباً، إلاّ إلى ربح معتدل منطقي، أما الأرباح الخيالية فإنها لا تحصل في الغالب، إلا عن طريق الأنشطة الممنوعة[1]. ولكنّ المبدأ الأوّل في أنشطة الإنسان ـ كما أشرنا ـ هو أنه يتمتع بالحرية في كل الأبعاد.

إنّ دراسة تاريخ المجتمعات المسلمة تكشف عن أن الحرية الاقتصادية كانت مكفولة بوساطة السُنن والتقاليد الاجتماعية، إلى جانب المنظومة القانونية، فالنبي الأعظم ﷺ لم يقبل بتحديد الأسعار حتى حينما ارتفعت

(١) عبد الكريم فتحي أحمد: النظام الإقتصادي في الإسلام، ص٧١ ـ ٨٠.

الأسعار بشكل كبير، وكان رفضه ﷺ يستند إلى مبدأ ثابت في التجارة. يقول هذا المبدأ: إذا كان إرتفاع الأسعار ناجماً عن أسباب واقعية ترتبط بالعرض والطلب، ولم تكن هناك أية ضغوط من جهة إحتكار البيع أو إحتكار الشراء لا يجوز إرغام المنتجين على بيع منتوجاتهم بأسعار أخفض من سعر السوق.

وبعد الرسول الأعظم ﷺ وبعد مرور قرون طويلة من تاريخ المسلمين، أثبت المجتمع الإسلامي أنّ هذا المبدأ (من مبادئ الحرية) مكفول، وأن الرسول الأعظم ﷺ قد بيَّن شخصياً مفهوم الإشراف على السلوك الأخلاقي للسوق. وقد كتب العديد من العلماء في القرون الأولى من حياة الإسلام حول دور وواجبات المشرف على السوق (المحتسِب). والمسألة الطاغية في كل هذه الكتابات، هي ضرورة الحفاظ على الحرية في السوق والقضاء على المحتكرين[1].

رابعاً ـ التكافل

تُعدّ روح التكافل والتنافس البنّاء، في الأنشطة الاقتصادية، من المبادئ الأساسية في تخطيط النظام الاقتصادي في الإسلام، ولذلك ينبغي أن توجّه السياسات الاقتصادية نحو تعزيز وتنظيم هذه الروح. وإذا كان النظام الرأسمالي الليبرالي يبني أساس أنشطته الاقتصادية على التنافس من أجل ربح أكثر، ويُعدّ سوق التنافس البحت هدفاً مثالياً بعيد المنال في هذا النظام، فإنّ النظام الإسلامي يعتبر الإنسان ـ كما أشرنا لدى البحث عن الحرية ـ مسؤولاً عن مصالحه ومصالح الآخرين انطلاقاً من حمله للأمانة الالهية. فالمجتمع الإسلامي، وفق هذه الرؤية، أمة واحدة: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[2] والمؤمنون هم أخوة متصالحون: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ

---

(1) منذر قحف: ساختار بازار، مقالة في كتاب: مباحثي در اقتصاد خرد، ص٢٨٢ ـ ٢٨٥.
(2) سورة الأنبياء: ٩٢.



﴿إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[1] وبناءً على هذه الرؤية بادر الأنصار من المسلمين إلى تقسيم أموالهم مع إخوتهم المهاجرين، وإسكانهم في بيوتهم، بل وفي مرحلة متقدمة قدَّموا مصالح إخوانهم وسائر المسلمين على مصالحهم الشخصية.

ويشير القرآن الكريم إلى التعاون على أعمال البرّ كمبدأ سلوكي في المجتمع الإسلامي:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[2].

وعلى أساس مبدأ المسؤولية المتبادلة، فكل المسلمين مسؤولون تجاه بعضهم البعض، فإذا عجز البعض عن توفير حاجاته الضرورية لا يمكن للآخرين إهمال هذا الأمر وغضّ الطرف عنه، وواجب الحكومة في هذا المجال هو دفع الناس للعمل بوظائفهم القانونية[3].

جاء في حديث صحيح عن سماعة أنّه قال: سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن قوم عندهم فضول (أي ثروة اضافية) وبإخوانهم حاجة شديدة وليس تسعهم الزكاة، أيسعهم أن يشبعوا ويجوع إخوانهم، فإنّ الزمان شديد؟ فقال عليه السلام:

(المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحرمه، فيحقّ على المسلمين الإجتهاد فيه الله فيهم رحماء بينكم متراحمين)[4].

ويقول الإمام عليه السلام في موضع آخر:

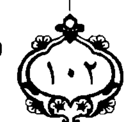
---

(١) سورة الحجرات: ١٠.

(٢) سورة المائدة: ٢.

(٣) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص٢٩٠ ـ ٢٩٢؛ محمد علي التسخيري: درس هايي از اقتصاد اسلامي، ص٣١٩.

(٤) محمد حكيمي: معيارهاي اقتصادي در تعاليم رضوي، ص٢٥٧؛ الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج١١، ص٥٩٧، باب ٣٧، ح١.



(أيّما مؤمنٍ منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله عزّ وجل يوم القيامة مسودّاً وجهه، مزرقّةً عيناه، مغلولةً يداه إلى عنقه، فيُقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمَر به إلى النار)[1].

ويقول الإمام الصادق عليه السلام:

(المؤمنون في تبارّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى تداعى له سائره بالسهر والحُمّى)[2].

وللتأكيد على التوجّه الاجتماعي للمسلمين نلاحظ وجود مبدأ (الواجب الكفائي) في الفقه الإسلامي والذي يعكس مفهوم المسؤولية الفردية، ويعني هذا المبدأ ضرورة رصد الحاجات والثغرات الاجتماعية والسعي الحثيث من كل فرد لسدّها؛ إذ يُعدّ كل الأفراد مسؤولين مالم يتم سدّ كلّ الثغرات والحاجات[3].

وكما ذكرنا عند الحديث عن صدر الإسلام، فقد كان المسلمون في بدء تأسيس الدولة الإسلامية وشحّة الموارد المالية الحكومية، يتطوعون بتغطية مصاريف ونفقات القطاع العام، بل حتى نفقات الحرب كان المسلمون أحياناً يتطوعون بتوفيرها من أموالهم الخاصة. ومن الواضح أنّ هذا المبدأ يقوم بدور كبير في إنجاز السياسات والخطط الحكومية، وخاصّة سياسات الدخل، التي لا يحالفها النجاح عادةً في سائر الأنظمة[4].

---

(١) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٧٥، ص١٧٤، الباب ٥٩، ح٤.
(٢) المصدر نفسه، ج٧٤، ص٢٧٤، الباب ١٦، ح١٩.
(٣) لجنة المؤلفين: مباحثي در اقتصاد خرد، ص٢٨٥ ـ ٢٨٧.
(٤) لمزيد الإطلاع انظر: سيد حسين مير معزي: نظام اقتصادي اسلام، مباني مكتبي، ص١٦٣ ـ ١٧٣.



خامساً ـ حجم الحكومة ودورها في الاقتصاد

من القضايا المهمة في موضوع التخطيط الاقتصادي هو: حجم الحكومة ومدى تدخلها في الاقتصاد. وهنا نحن أمام نظريتين اقتصاديتين: النظريّة الرأسمالية (الليبرالية) التي تؤمن بالحدّ الأدنى لتدخل الحكومة، والنظريّة الماركسية التي تؤمن بالتخطيط المركزي، وتقف سائر النظريات في المسافة الفاصلة بين هذين التطرفين.

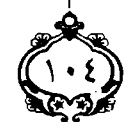
وبملاحظة حجم الايرادات التي أقرتها الشريعة الإسلامية للدولة، والوظائف والمسؤوليات الواسعة الموضوعة على عاتقها، نكتشف مدى قوة الحكومة في النظام الإسلامي. فالحكومة الإسلامية التي تتألف من مجموع المؤسسات الرسمية، بما في ذلك السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، تتحمل العديد من المسؤوليات في أبعاد النظام المختلفة. فالحكومة ـ بإيجاز ـ: هي المسؤولة عن إدارة شؤون الناس الدنيوية والأخروية، وتحقيق أهداف النظام في إطار المبادئ التي أقرّتها الشريعة، وعليها في مجال الاقتصاد وظيفة التخطيط وتشريع القوانين والإشراف على تنفيذها في القطاعات الثلاثة: الإنتاج والتوزيع والاستهلاك.

وبشكل عام فإنّ دور الحكومة في الاقتصاد الإسلامي يتجلّى في محوري: التشريع والتنفيذ.

وهناك نظريتان حول مدى سعة صلاحيات الحكومة في مجال التشريع.

يرى الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر (رضوان الله عليه) أنّ رقعة صلاحيات الحكومة الإسلامية ووليّ الأمر في مسألة تشريع القوانين، أو بتعبير آخر الأحكام الولائية، تنحصر في الأمور التي ثبتت إباحتها مسبقاً في الشرع، وهو ما يُعبّر عنه بمنطقة الفراغ؛ يقول الشهيد الصدر (رضوان الله عليه):

(والدليل على إعطاء وليّ الأمر صلاحيات كهذه، لملء منطقة الفراغ،



هو النص القرآني الكريم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن﴾.

وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضمّ في ضوء هذا النص الكريم، كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه.. يُسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به...؛ وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق وليّ الأمر، الأمر بها. كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لايمكن لوليّ الأمر المنع عنه، لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة)[1].

وبإزاء هذه النظرّية، يرى الإمام الخميني (قدّس سرّه) أنّ باستطاعة وليّ الأمر التدخل والتصرّف في دائرة كل الأحكام الولائية، ويكون حكمه مقدماً عليها، كما يرى أنّ الأحكام الصادرة من الحكومة هي أحكامٌ أوليّة، ويشير إلى النتائج المترتبة على فرضيّة تحديد صلاحيّات الحكومة في نطاق الأحكام الفرعية بقوله:

(وفي هذه الحالة فإنّ الحكومة الإلهيّة والولاية المطلقة المفوّضة لنبي الإسلام ﷺ تبقى ظاهرة خاوية لا معنى لها. وهنا أُشير إلى النتائج المترتبة على ذلك والتي لا يمكن أن يقبل بها أحد. مثلاً: شق الطرق الذي يتطلب التصرّف في منزلٍ ما أو في حريمه، لا يُصنَّف في إطار الأحكام الفرعية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى التجنيد الإجباري، وإرسال الجنود إلى جبهات القتال، ومنع دخول أو خروج العملة الصعبة، ومنع تصدير أو استيراد أي نوع من السلع، ومنع الاحتكار... والرسوم

(١) محمد باقر الصدر: إقتصادنا، ص٦٨٥.



الجمركية والضرائب والحد من الغلاء، وتحديد الأسعار، ومكافحة المخدّرات ومنع الإدمان... وحمل السلاح، ومئات النماذج الأخرى التي تدخل في نطاق صلاحيات الحكومة)[1].

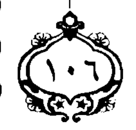
وفي المجال التنفيذي وتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي تتمتع الحكومة أيضاً بصلاحيات واسعة. يذكر الشهيد الصدر عدداً من نماذج تدخّل الدولة بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية، وخلق التوازن الاجتماعي في الثروة، وأيضاً إقتلاع جذور الفقر من المجتمع[2].

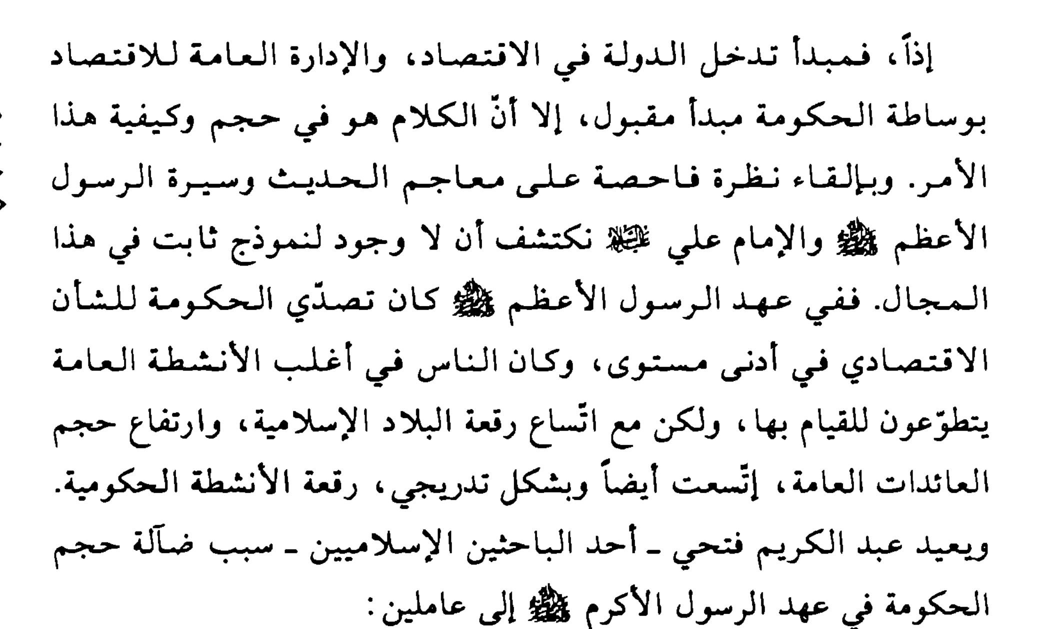
ورغم أنّ الشهيد مطهري يؤمن بأنّ قواعد الأنشطة الاقتصادية تقوم على أساس حرية الأفراد وعدم تدخل الدولة بشكل عام، إلا أنه يرى جواز تدخل الدولة عندما تتطلب مصلحة المجتمع ذلك:

(يحق للحكومة الإسلامية بالنسبة إلى مجموعة من المعاملات الجائزة مبدئياً وفي النطاق الفردي، أن تحدِّد الحرية الأوليّة التي أقرتها الشريعة نفسها، وذلك تبعاً لما تراه من المصلحة. إذاً فقضيّة استقرار الأسعار (مثلاً) هي بشكل مبدئي شاهدة على وجود هذه الحرية، ولا تعني أبداً فقدان هذه الحرية؛ ذلك لأنّ هذه الحرية موجودة بشكل مبدئي ولكن على الحكومة الإسلامية أن تقيِّدها في ظروف معيّنة، وبالطبع فإنّ هذا التقييد يختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية المتفاوتة. فقد يتطلب الظرف عدم التقييد، وقد يتطلب التقييد، وقد يتطلّب الظرف أن يمارس الحاكم تحديداً كبيراً، وقد يتطلّب منه منح بعض التسهيلات، لذلك فإن هذه الصلاحية وُضِعت بيد الحاكم... وخلاصة القول: أنّ من المسلّمات أنّ الإسلام لا يريد إجبار الناس على العمل عن طريق الإكراه الاقتصادي)[3].

---

(١) الإمام الخميني: صحيفه نور، ج٢٠، ص١٧٠.
(٢) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص٦٦١ ـ ٦٨٢.
(٣) مرتضى مطهري: مسأله ربا به ضميمه بيمه، ص١١٣ و١١٤.





إذاً، فمبدأ تدخل الدولة في الاقتصاد، والإدارة العامة للاقتصاد بوساطة الحكومة مبدأ مقبول، إلا أنّ الكلام هو في حجم وكيفية هذا الأمر. وبإلقاء نظرة فاحصة على معاجم الحديث وسيرة الرسول الأعظم ﷺ والإمام علي عليه السلام نكتشف أن لا وجود لنموذج ثابت في هذا المجال. ففي عهد الرسول الأعظم ﷺ كان تصدّي الحكومة للشأن الاقتصادي في أدنى مستوى، وكان الناس في أغلب الأنشطة العامة يتطوّعون للقيام بها، ولكن مع اتّساع رقعة البلاد الإسلامية، وارتفاع حجم العائدات العامة، إتّسعت أيضاً وبشكل تدريجي، رقعة الأنشطة الحكومية. ويعيد عبد الكريم فتحي ـ أحد الباحثين الإسلاميين ـ سبب ضآلة حجم الحكومة في عهد الرسول الأكرم ﷺ إلى عاملين:

١ ـ ضآلة حجم الأنشطة التي كانت ناجمة عن فقر المجتمع الإسلامي في ذلك العصر.

٢ ـ إلتزام المسلمين في ذلك العهد بالتعاليم الشرعية، واهتمامهم الكامل بسلامة العقود من الخدعة والخيانة، الأمر الذي أدّى إلى قِلّة تدخل الدولة في الاقتصاد[1].

إذاً، يمكن القول إن حجم تدخّل الحكومة كان مختلفاً باختلاف العصور والأمكنة، فعندما كان الناس يتمتعون بدرجة عالية من الإيمان، وكانت روح التعاون والتضحية واحترام القانون هي السائدة في المجتمع، وكان الاقتصاد يمر بوضع طبيعي أيضاً، ولم يكن هناك أي تهديد خارجي من قِبَل الأعداء، كما لم تكن هناك أية حوادث طبيعية مفاجئة، في مثل هذا الظرف يتقلّص مستوى تدخل الحكومة في الإشراف على الناس، وفي التصدي المباشر للأنشطة الاقتصادية بالخصوص إلى أدنى حدٍّ له، وتُدار أكثر الأنشطة بوساطة القطاع الخاص. أما إذا كان المجتمع الإسلامي يعاني

(١) عبد الكريم فتحي أحمد: النظام الاقتصادي في الإسلام، ص٩٠ ـ ٩٤ (بتصرّف).



من ضعف الإيمان، وكانت المخالفات والالتفاف على القانون هي السائدة في المجتمع، أو كان البلد مهدّداً من القوى الخارجية أو الحوادث الطبيعية، فإنّ تدخل الدولة يرتفع إلى أعلى المستويات(١).

وفي الظروف الاقتصادية العادية، يكون دور الحكومة في التصدّي للشؤون الاقتصادية منصباً على تهيئة السلع والخدمات تكميلاً لدور القطاع الخاص (أي السلع التي لا يستطيع القطاع تهيئتها).

سادساً ـ التخطيط والمصالح العامة

بعد أن عرفنا أنّ الحكومة تتمتع بصلاحيات واسعة في الاقتصاد الإسلامي، وأنّ مساحة التشريع بوساطة الحكومة الإسلامية لا تنحصر في الأحكام الفرعية حسب رؤية الإمام الخميني (قدّس سرّه)، نواجه هذا السؤال: ما هي القواعد التي ينبغي أن تمارس الحكومة على أساسها دورها في التشريع والتخطيط في مجال الاقتصاد؟ وألا تؤدي سعة صلاحيات الوليّ الفقيه إلى خلق بعض الإشكاليات في هذا المجال؟

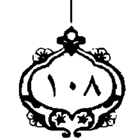
وللإجابة عن هذا التساؤل، لابد أن نشير في البدء، إلى بعض المقدمات:

١ ـ وفقاً لنظرية الإمامية فإن الأحكام الشرعية وُضعت تبعاً للمصالح والمفاسد، أي إذا أوجب الشارع عملاً أو حرّمه، فإنّ في ذلك العمل مصلحة أو مفسدة؛ وواضح أنّ بعض المصالح والمفاسد التي تم تشريع أحكام الوجوب أو الحرمة على أساسها قد تخفى علينا.

٢ ـ عند تطبيق الأحكام الشرعية قد نواجه أحياناً تزاحماً (وتعارضاً)

---

(١) انظر: سيد حسين مير معزي: نظام اقتصادي اسلام، مباني مكتبي، ص١٢٧؛ يد الله دادگر: نگرشي بر إقتصاد إسلامي، ص٢٧٢ ـ ٢٧٥؛ لجنة المؤلفين: مباحثي در اقتصاد خرد، ص٢٨٧ ـ ٢٩٠؛ عبد الكريم فتحي آحمد: النظام الاقتصادي في الإسلام، ص٩٥ و٩٧.



بينها. وكمثال: إنقاذ شخص يغرق عملٌ واجب. فإذا تطلب تطبيق هذا الواجب الدخول إلى دائرة أملاك شخص بدون إذنه (وهو عمل محرّم)، فبأيّ الحكمين نأخذ؟ وجوب إنقاذ الغريق أو حرمة الغصب؟ يرى الفقهاء في هذا المجال وجوب الأخذ بالحكم الأهم، وتجميد العمل بالحكم الآخر مؤقتاً.

٣ ـ عندما تُطرح مسألة الولاية في الفقه الإسلامي، تُطرح إلى جانبها المصلحة أيضاً. ففي مثل مسألة ولاية الأب أو الجد للأب على الصغار، وولاية متولي الوقف، لابد من رعاية المصلحة، أو عدم المفسدة على الأقل.

وكذلك تتوقف صلاحيات الوليّ الفقيه وتشريع الأحكام الولائية بوساطته على رعاية المصلحة أيضاً. وواضح أنّ المصلحة المنشودة هنا هي مصلحة المجتمع الإسلامي العامة.

ويشير الإمام الخميني إلى هذه النقطة في مواضع عدّة، إذ يرى أنّ رأي وعمل وليّ المسلمين لابد أن يستند إلى المصلحة، وأن هذه النقطة هي ضمانة عدم ظهور الاستبداد:

(... نعم للوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين أو لأهل حوزته، وليس ذلك استبداداً بالرأي، بل هو على طبق الصلاح، فرأيه تبع للصلاح كعمله)[1].

وفي موضع آخر يرى أنّ التخطيط بوساطة الحكومة الإسلامية ينبغي أن يكون على أساس هذا المعيار أيضاً:

(يجوز للإمام عليه السلام ولوليّ أمر المسلمين بل ذلك من شؤونه أن يعمل بما فيه مصلحة المسلمين، مثل: استقرار الأسعار، أوالتأكيد على نوع

(١) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج٢، ص٤٦١.



من الصناعات، أو المقاطعة التجارية أو غيرها من الأمور المرتبطة بنظام المجتمع وصلاحه)[١].

وحول مسألة الملكيّة، فإلى جانب احترام الملكيّة الخاصة، يرى الإمام الخميني أنّ تعيين حدود ذلك هو من صلاحيّات الحكومة؛ يقول في هذا المجال:

(في الوقت الذي يحترم الشارع المقدس الملكيّة الخاصّة، يحق لوليّ الأمر تقييد هذه الملكيّة المشروعة بحدود معيّنة إذا وجدها تتعارض مع مصلحة الإسلام والمسلمين)[٢].

ويرى العلامة الطباطبائي انّ صلاحيات الوليّ الفقيه تتبع مصلحة المجتمع ومتطلبات العصر:

(يحق لوليّ أمر المسلمين أن يتخذ بعض القرارات وفقاً للمصلحة القائمة، وأن يصدر القوانين على أساس ذلك ويطالب بتنفيذها. وتُعدُّ القوانين المذكورة إلزامية وتحظى بالاعتبار مثل قوانين الشريعة؛ بفارق أنّ القوانين السماوية ثابتة وغير قابلة للتغيير، بينما القوانين الوضعيّة نابلة للتغيير، إذ يكون بقاؤها وثباتها تابعاً للمصلحة التي أوجدتها، ولأنّ مسيرة الحياة والمجتمع البشري تتجه باستمرار نحو التطور والتكامل، فإنّ هذه القوانين تتغيّر وتتبدّل هي الأخرى بشكل تدريجي، وتفسح المجال لأحكام أفضل)[٣].

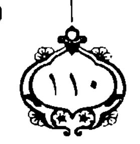
ومن هذا المنطلق، يرى الإمام الخميني أنّ على قائد المسلمين أن يكون عارفاً بمصالح العالم الإسلامي إلى جانب الفقه:

---

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٦٢٦.

(٢) الامام الخميني: صحيفه نور، ج١٠، ص١٣٨.

(٣) محمد حسين الطباطبائي: ولايت وزعامت، مقالة في كتاب مرجعيت وروحانيت، ص٩٨، نقلاً عن مجموعة أعمال مؤتمر دراسة المبادئ الفقهية للإمام الخميني، الزمان والمكان، ج٧، ص١٩٦.



(إذا كان الشخص أعلم من غيره في العلوم الحوزوية المعروفة، ولكنه كان عاجزاً عن معرفة مصلحة المجتمع، أو تمييز الشخص الصالح المفيد من غير الصالح، وبشكل عام كان فاقد البصيرة والقدرة على اتخاذ القرار في الشؤون الاجتماعية والسياسية، مثل هذا الشخص لا يكون مجتهداً في القضايا الاجتماعية والحكومية، ولا يستطيع أن يقود المجتمع)[١].

ومما لا شك فيه، أنّ معرفة أهداف ومبادئ النظام، وتحديد الأولويات في الأهداف، وبالتالي تحديد سياسات النظام الكليّة في إطار المبادئ والأهداف، وكذلك تشريع القوانين والخطط الجزئية، يُعدّ كل ذلك من الوظائف المهمة للحكومة في مجال التخطيط، ويتحقق هذا الأمر عبر طريقين:

١ ـ تشخيص الموضوعات ودراستها ميدانياً واستنباط أحكامها في إطار الأحكام الكليّة الصادرة عن الشرع، وكذلك تشخيص أهداف ومبادئ النظام من خلال الآيات القرآنية والروايات الصادرة عن الشرع.

٢ ـ تشخيص مصالح النظام وتعيين الأهم والمهم عند وقوع التزاحم بين أهداف النظام أو التزاحم بين الأحكام الشرعية لدى التطبيق وتقديم الأحكام ذات المصلحة الأهم[٢].

ويرى الإمام الخميني (قدّس سرّه) أنّ رعاية المصلحة تتوافق مع أهداف النظام، وأمر ممكن الحصول في المجتمع الإسلامي:

(تأكدوا أنّ الإسلام يحتوي بشكل كامل على كل ما فيه مصلحة المجتمع من توفير العدل، ومكافحة الظلم، وضمان الاستقلال،

---

(١) الإمام الخميني: صحيفه نور، ج٢١، ص٤٧.
(٢) لمزيد الاطلاع انظر: سيد حسين مير معزي: نظام سازي اجتهادي، ص١٠٧ و١٠٨.



والحرية، وسائر الأمور الاقتصادية، وتوازن الثروة بشكل منطقي وعملي، ولا يحتاج الأمر إلى تحليلات غير منطقية)[1].

سابعاً ـ تحريم الربا

تقوم بعض السياسات السائدة اليوم في النظم الاقتصادية غير الإسلامية، وخاصة السياسات النقدية، على الربا. أما الإسلام فقد حرَّم الربا بكل أشكاله؛[2] من هنا، فإنّ أية سياسة تقوم على الربا لامكان لها في النظام الاقتصادي الإسلامي:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ﴾[3].

وعلى هذا الأساس، سوف نقوم في الفصل السادس، إلى جانب دراسة الأدوات السائدة في دنيا اليوم للسياسة النقدية من حيث مدى انطباقها على القواعد الشرعية، نقوم بعرض أدوات بديلة من الأدوات الربوية.

ثامناً ـ رعاية التوازن واجتناب الإسراف والتقتير

ينتهج الإسلام طريقاً وسطاً ومعتدلاً في تكاليفه الإلزامية ووصاياه الأخلاقية لأتباعه، وينشأ هذا الاتجاه من شمولية الإسلام، ويمكن الإشارة هنا إلى ضرورة رعاية هذا المبدأ حتّى في النفقات العامة:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[4].

---

(١) الإمام الخميني: صحيفة نور، ج٢، ص١٨.
(٢) انظر: سعيد فراهاني: سياست پولي در بانكداري بدون ربا، الفصل الرابع.
(٣) سورة البقرة: ٢٧٨.
(٤) سورة الفرقان: ٦٧.

﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۞ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[1].

بناءً على الآيتين الكريمتين والكثير من الروايات المأثورة في هذا المجال، ينبغي تجنّب الإسراف والتبذير وكذلك اجتناب البخل والتقتير في النفقات العامة. وإضافة إلى تصريح الآيات القرآنية والسنّة الشريفة بمنع الإسراف والتبذير، فإنّ العقل يحكم بذلك أيضاً. والامتناع عن إنفاق الأموال في مجالاتها الضرورية هو مصداق الإقتار المنهي عنه في الشريعة، لأنّ هذا السلوك يؤدي إلى عدم تقديم الخدمات العامة بالمستوى المطلوب. وليس المقصود بالإسراف هو إنفاق الأموال أكثر من الحدّ المطلوب فحسب، بل الإسراف يشمل أيضاً كل إنفاق للأموال بدون دراسة مسبقة، وبدون أن يكون المردود بالمستوى المطلوب، كما يشمل الإنفاق في مجالات ترفية غير ضرورية.

تاسعاً ـ الحفاظ على سلامة البيئة

في الحقب الأخيرة اتجهت النظريات والاستراتيجيات التنموية نحو اهتمام بسلامة البيئة، بحيث يقول ميكسل:

إنه لمن البديهيات جداً القول بأنّ الحفاظ على سلامة البيئة، واهتمام بحفظ الموارد الطبيعية في كل خطة تنموية اقتصادية أمر مهم للغاية[2].

وواضح أنّ هذه النظرة في اقتصاد التنمية لم تتبلور إلا بعد وعي الإنسان لخطورة الآثار المدمِّرة والضارّة الناجمة عن التوسّع غير المبرمج للصناعات الملوثة وتخريب الموارد المحدودة في الطبيعة. إن الحفاظ على سلامة البيئة يتبوّأ مكانة خاصة في المنظومة الحقوقية والأخلاقية للإسلام، ولا شك أنه يُعدّ إحدى القواعد الأساسية في السياسات الاقتصادية. ومما

---

(١) سورة الإسراء: ٢٦ و٢٧.

(٢) ريموند أف ميكسل: توسعه اقتصادي ومحيط زيست، ص٢٧.

يُثبت الأهميّة القصوى لسلامة البيئة في الإسلام هو التأكيد الكبير من قِبل الرسول الأعظم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام على الدفاع عن حياة الحيوان، والمحافظة على الأشجار والنباتات. فقد روي عن رسول الله ﷺ قوله:

(لعن الله قاطع السدرة)[1].

ويقول الإمام الصادق عليه السلام حول الموضوع نفسه:

(إنما يُكره قطع السدر في البادية، لأنه فيها قليل)[2].

ويروي ابن الأثير في النهاية حديثاً في هذا المجال نقله المجلسي في بحار الأنوار:

قال ابن الأثير في النهاية: في الحديث مَنْ قَطَعَ سدرةً صوَّب الله رأسه في النار.

سُئل أبو داوود السجستاني عن هذا الحديث فقال: هو حديث مختصر، ومعناه مَنْ قطع سدرةً في فلاة يستظلّ بها ابن السبيل عبثاً وظلماً بغير حق يكون له فيها، صَوَّبَ الله رأسه في النار، أي نكّسه[3].

عاشراً ـ السّماحة والسّهولة

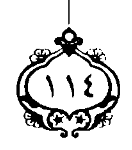
الإسلام هو (شريعة سمحة سهلة) كما يقول الرسول ﷺ[4]. ولأنّ هذه الشريعة سهلة فإنّها لا تحتوي على وظائف مشكلة وشاقّة ومُحرجة: ﴿وَمَا

(١) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٤٥، ص٣٩٨، ح٧. والسدرة شجرة تنبت في صحاري الجزيرة العربية.

(٢) محمد بن حسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٩٨، ح٢.

(٣) محمد باقر المجلسي: بحار الإنوار، ج٦٦، ص١١٣، ح٧.

(٤) «بُعثتُ على الشريعة السمحة السهلة» يقول الاستاذ: هذا الحديث مشهور بهذا التعبير، ولكنني لم أذكر أنني رأيته في مكان ما بهذا التعبير. جاء في الكافي (ج٥، ص٤٩٤) مانصّه: «لم يرسلني الله بالرهبانية، ولكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة».



جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١]. ولأنّها سمحة، فكلّما كان أداء عمل واجب يؤدي إلى العُسر والحرج أُلغي ذلك الوجوب[٢]. وعلى هذا الأساس فإن سياسات وخطط الحكومة الإسلامية في الظروف العادية يجب أن لا تشكل ضغطاً اقتصادياً ثقيلاً على شرائح المجتمع المختلفة. ونلاحظ هذه القاعدة بوضوح في تعاليم الإمام علي عليه السلام لولاته على الأمصار منها: عهده لمالك الأشتر، وكتابه لعمّال الخراج[٣].

حادي عشر ـ منع الإستغلال

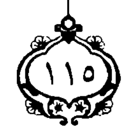
يرفض الإسلام كل أشكال الإستغلال الذي يعني: استغلال عمل الآخرين بلا عوض، ويكفي لعدم شرعية عملٍ ما أن يثبت كونه عملاً استغلاليّاً[٤]. إذاً، فعلاوة على لزوم كون السياسات الحكومية في اتجاه منع الناس عن استغلال بعضهم البعض، يجب على الحكومة نفسها أن لا تتصرف بطريقة استغلالية مع الناس.

٢ ـ أهداف السياسات الاقتصادية في الإسلام

تتحمّل الحكومة في كل نظام مسؤولية وضع الخطط والسياسات للوصول إلى الأهداف التي يتوخّاها النظام، إذاً لابدّ أن نتعرف على أهداف النظام الاقتصادي للإسلام. وواضح أن الأهداف العامة للسياسات الاقتصادية هي ذات الأهداف العامة للنظام، وفي الوقت نفسه يسعى كل واحدٍ من هذه الأهداف من أجل أهداف فرعيّة أصغر.

وقبل الخوض في الحديث عن الأهداف، لابد من الإشارة إلى أنّ البعض قد يتصوّر أنه لا يوجد في أهداف السياسات الاقتصادية في النظام

(١) سورة الحج: ٧٨.
(٢) مرتضى مطهري: وحي ونبوّت، ص١١٦ و١١٧.
(٣) نهج البلاغة، الرسائل: ٢٥ و٥٢ و٥٣.
(٤) المصدر نفسه.



الإسلامي، شيء جديد أو ميزة خاصة؛ ذلك لأنها موجودة في النظم الاقتصادية الأخرى أيضاً؛ بينما الملاحَظ أن هذه الأهداف في النظام الاقتصادي الإسلامي، تُطرح في إطار الفلسفة الأخلاقية للإسلام، والفلسفة الأخلاقية هذه هي السبب وراء كل الفوارق في العالم. نشير، كمثال، إلى أنّ المعنى الدقيق للعدالة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي يختلف عنه كلياً في النظام الرأسمالي. أضف إلى ذلك عند ما تتميز معالم العدالة الاجتماعية ويتم تخصيص الموارد بشكل عملي بهدف الوصول إليها، فإنّ السياسات التي توضع لكي تكون متناسقة مع القيود الأخلاقية في الإسلام، تأتي هي الأخرى متمايزة بشكل من الأشكال من سائر النظم[1].

وهنا نناقش الأهداف على ثلاث مراحل:

الهدف النهائي، الأهداف الوسطية، الأهداف القريبة.

أولاً ـ الهدف النهائي (تزكية وهداية الناس)

الهدف النهائي هو ذات الهدف الذي تسعى جميع أنظمة الإسلام وتعاليمه، سواء الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية أو.. جنباً إلى جنب لتحقيقه. هذا الهدف هو تزكية الناس وهدايتهم للوصول إلى الله واكتساب أهليّة العبودية له، سبحانه.

إنّ الهدف الأساسي الذي بُعث الأنبياء من أجله، هو تزكية الإنسان وهدايته للوصول به إلى لقاء الله تعالى. يشير الشهيد مطهري إلى هذا الموضوع عبر التساؤل: هل الهدف الأساسي للأنبياء هو الوصول إلى الله تعالى؟ أو إقامة العدل[2]:

---

(١) حيدر نقوي: جمع أخلاق واقتصاد در اسلام، ص٦٧ (بتلخيص وتصرف).
(٢) مرتضي مطهري: وهي ونبوت، ص٣١.



لقد وُضعت كل برامج الشريعة في أبعادها المختلفة العقائدية والحقوقية والأخلاقية للوصول إلى هذا الهدف. لذلك نجد أنّ الإمام علي عليه السلام بعد وصوله إلى الخلافة، يعلن أنّ أحد برامجه هو إزاحة الشبهات وتوضيح معالم الدين للناس، ذلك لأنّ الظروف التي تلت وفاة الرسول صلى الله عليه وآله خلقت بعض الشبهات الحادّة في أذهان الكثير من المسلمين، حول تفسير جوانب من الدين.

(ثم ينقل الشهيد مطهري هذا الموضوع على لسان الإمام علي عليه السلام فيقول):

إنّ هدفنا الأول هو: (لنُري المعالِمَ من دينك) أي العودة إلى الإسلام الأصيل ـ حسب تعبير السيد جمال الدين ـ. فالسنن والقوانين الإسلامية هي معالم على طريق السعادة، وهي معالم الدين. ربنا إننا نريد أن نعيد هذه المعالم التي هوت إلى الأرض فلم يعد السالكون يعرفون الطريق، نريد إعادة الإسلام المنسي[(١)].

وهكذا فإن تحقيق هذا الهدف هو من ميزات المجتمع المثالي في عصر الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف[(٢)].

من هنا، فإن أحد أهداف الحكومة الإسلامية، في خططها وسياساتها، هو تمهيد الطريق للنمو الروحي والسمو الأخلاقي للناس.

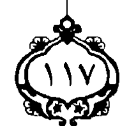
ثانياً: الأهداف الوسطية

ترتبط هذه الأهداف بالنظام الاقتصادي للإسلام والتي تسعى السياسات الاقتصادية إلى تطبيقها. وكما أشرنا فإنّ هذه الأهداف إنما تُقصد إلى جانب أهداف سائر النظم، للوصول إلى الهدف النهائي. أهم هذه الأهداف هي التالية:

---

(١) مرتضي مطهري: پيرامون انقلاب اسلامي، ص٨١.

(٢) مرتضي مطهري: قيام وانقلاب مهدي (عج)، ص٦٠.



أ: العدالة الاقتصادية

من الأهداف المهمة للنظام الإسلامي، إقامة العدل الشامل في كل أبعاده، ومنها: العدالة الاقتصادية، وقد عدّته بعض الآيات الكريمة هدفاً لبعث الأنبياء. وقد بحث الشهيد مطهري بشكل واسع عن الهدف النهائي للأنبياء، ويكتب في ختام حديثه:

يتلخص الهدف النهائي والكمال الحقيقي للموجودات في سيرها إلى الله تعالى ليس إلاّ، ورغم أنّ القيم الاجتماعية والأخلاقية (ومنها العدالة)هي مقدّمات ووسائل الوصول إلى القيمة الأصيلة والفريدة للإنسان، أي: معرفة الله وعبادته، إلا أنها ليست عديمة القيمة ذاتياً.

ويكفي لمعرفة أهمية العدالة الاقتصادية أنّ الإمام علي عليه السلام يشير إلى أنّ مسوّغ قبوله للخلافة بعد عثمان هو إختلال العدالة وانقسام الناس إلى طبقتين: واحدة جائعة جداً والأخرى شبعة جداً، ويقول:

(لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيتُ حبلها على غاربها، ولسقيتُ آخرها بكأس أوّلها)[1].

وعند بيعة الناس له يؤكّد الإمام علي عليه السلام على اهتمامه الكبير بإقامة العدالة الاقتصادية وإلغاء كل أنواع التمييز الظالم، ويقول في ما ردّه على المسلمين من قطائع عثمان:

(والله لو وجدته قد تُزُوِّجَ به النساء، ومُلِكَ به الإماء، لرددتُه فإنّ في العدل سَعَة، ومن ضاق عليه العدل، فالجور عليه أضيق!)[2].

وواضح أنّ للعدالة في الإسلام مفهومها الخاص. فلا هي تنسجم مع

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٣ (الشقشقية)، ص١١.

(٢) مرتضي مطهري: جهان بيني توحيدي، ص٥٢.



المساواة الاشتراكية ولا تتفق مع صورتها الليبرالية. يصف الشهيد مطهري المجتمع الإسلامي المثالي كالآتي.

المدينة الفاضلة الإسلامية، هي ضد التمييز وليس ضد التفاوت. المجتمع الإسلامي هو مجتمع الأخوة والمساواة، ولكن ليس المساواة السلبية؛ بل المساواة الإيجابية. إذ تعني المساواة السلبية عدم الأخذ بعين الاعتبار الميزات الطبيعية للأفراد وسلبهم الميزات المكتسبة من أجل إقرار المساواة. أما المساواة الإيجابية فتعني إيجاد الفرص والإمكانات المساوية للجميع، وإعطاء مكاسب كل فرد لنفسه، ورفض التمايزات الوهمية والجائرة[1].

وبالرغم مما سبق، فإنّ بعض نماذج التنمية يؤكد على زيادة حصة الأغنياء من الدخل القومي لأنهم يتمتعون بقدرةٍ أكبر على الادّخار، وبذلك يرتفع إجمالي الناتج القومي، ويتمتع الفقراء بحياة أفضل. وحسب هذه النماذج فإن ضمان الأمن، والتعليم، والرفاهية العامة، هي أهداف تتحقق بعد العبور من مرحلة اللاعدالة الواضحة. إنّ التخطيط على أساس هذه النماذج مرفوض في الإسلام حتى إذا كان من الممكن تحقيق الأهداف المذكورة بوساطتها، الأمر الذي أثبتت التجارب خلافه، ذلك لأن هذه النماذج تتعارض مع مبدأ العدالة الاجتماعية. أضف إلى ذلك تأكيد الأئمة المعصومين عليهم السلام على أنّه إذا التزم المسلمون بمبدأ العدالة وطبقوه في المجتمع فإنّه سرعان ما تُحلّ مشكلة الفقر والحرمان، ويصل الجميع إلى الرخاء والرفاهية. يقول الإمام الصادق عليه السلام:

(لو عُدِل في الناس لاستغنوا)[2].

ويضيف الإمام عليه السلام مؤكداً على ضرورة إقامة العدل:

---

(١) المصدر نفسه: ص٥٤.
(٢) الكليني: الكافي، ج١، ص٥٤٢.



(العدل أحلى من العسل، ولا يعدل إلا من يُحسن العدل)[1].

وهذا الحديث يشير إلى حقيقة أنّ إقامة العدل حقاً لا يمكن آن تتحقق إلا تحت ظل الإمامة. والجدير ذكره أنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام يرون أنّ لإقامة العدل آثاراً معنوية كثيرة. يقول الإمام علي عليه السلام:

(بالعدل تتضاعف البركات)[2].

ويقول الإمام الصادق عليه السلام:

(ما أوسع العدل، إنّ الناس يستغنون إذا عُدِل بينهم، وتنزل السماء رزقها وتخرج الأرض بركتها بإذن الله تعالى)[3].

ب: الاستقلال السياسي والاقتصادي

يهدف الإسلام بناء أمّة إسلامية مستقلة عن القوى الأجنبية في كل مجالات الحياة. ويحظى الاستقلال الاقتصادي من بينها بأهمية خاصة، وكما يقول الإمام الخميني (قدّس سرّه) فإنّ التبعية الاقتصادية تجلب التبعيات الأخرى السياسية والثقافية والاجتماعية[4]. ودراسة التاريخ تكشف لنا أنّ القوى الاستعمارية استطاعت بشكل أساسي عن هذا الطريق تحقيق أهدافها السياسية ـ الثقافية المقيتة في مناطق نفوذها ومستعمراتها.

وفي القرآن الكريم نتلو آيات عديدة تنهى المسلمين عن الرضوخ لسلطة القوى الأجنبية بأي شكل من الأشكال، منها قول الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[5].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) عبد الواحد الامدي التميمي: غرر الحكم ودرر الكلم، ج٣، ص٢٠٥، الحديث ٤٢١١. (يلاحظ هذا المضمون في الأحاديث ٤٢١٥، ٥٨٠٣، ٥٨٠٤).

(٣) الكليني: الكافي، ج٣، ص٥٦٨.

(٤) الإمام الخميني: صحيفه نور، ج٨، ص٣٩.

(٥) سورة النساء: ١٤١.



وجاء في رواية مأثورة عن الإمام علي عليه السلام أنه قال:

(إحتج إلى من شئت تكن أسيره، استغن عمَّن شئت تكن نظيره، أحسِن إلى من شئت تكن أميره)[1].

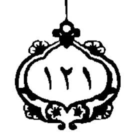
ونستلهم من الآية الكريمة والحديث الشريف الآنفين أنّ على الحكومة الإسلامية من أجل ضمان الاستقلال أن تتجنّب تبنّي أية سياسة تفتح الأبواب لتغلغل القوى الأجنبية إلى داخل البلاد، كما أنّ من أهم مسؤوليات الأمة الإسلامية هو إتخاذ سياسات اقتصادية باتجاه تحقيق الاكتفاء الذاتي في السلع الأساسية والضمان الاجتماعي العام من أجل القضاء على التبعية وسد منافذ تغلغل الأجانب، إذ أنّ من أهم طرق النفوذ إلى بلادنا هو التستر وراء شعار توفير حاجاتنا الاقتصادية. ومن الواضح أنه باستثناء السلع الاستراتيجية كالحنطة، فإنّ باستطاعتنا عبر تنافس ايجابي بنّاء إقامة علاقات اقتصادية متبادلة مع سائر الدول مع رعاية الميزات النسبية وقواعد التجارة الخارجية، أي أنّ الاكتفاء الذاتي لا يعني بالضرورة إنتاج كل السلع (سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية).

وحول هذا الموضوع يكتب الشهيد مطهري:

(يريد الإسلام أن لا يكون لغير المسلمين ولاية وهَيْمنة على المسلمين. ولا يتحقق هذا الهدف إلا إذا استغنى المسلمون عن غيرهم في المجال الاقتصادي، إذ إنّ الحاجة تستلزم العبودية والتبعية عملياً حتى ولو لم تُستخدم كلمة العبودية. فكل أمة تحتاج إلى الغير في المجال الاقتصادي فهي أسيرة الغير وتابعة له، ولا اعتبار هنا للمجاملات الديبلوماسية السائدة. وكما يقول نهرو: (الشعب المستقل هو الذي يقفز اقتصادياً)[2].

---

(١) عبد الواحدي الآمدي التميمي: غرر الحكم ودرر الكلم، ج٢، ص٥٨٤.
(٢) مرتضي مطهري: نظري به نظام اقتصادي اسلام، ص٢١و٢٢.



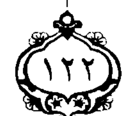
يجب على الحكومة الإسلامية أن لا تكون مرتبطة بالدول الأجنبية في توفير حاجاتها الأساسية، ليس هذا فحسب بل عليها أيضاً أن تضع سياساتها بصورة تجعلها في عيون الدول الأخرى قوية ومقتدرة سياسياً واقتصادياً وثقافياً، إذ يؤدي تحقيق هذا الهدف أولاً إلى منع أطماع الدول الأخرى في بلادنا، وثانيا إلى توفير الإمكانات المالية المطلوبة لاستقطاب تعاطف البلاد الضعيفة، ومن ثمَّ دعوتها إلى الإسلام.

ح: توفير الأمن الاقتصادي

يُعدّ الأمن الاقتصادي، في أغلب الأنظمة الاقتصادية، شرطاً أساسياً في إيجاد التنمية، وأحد مؤشّرات التقدم، بحيث نجد حتى النظم الليبرالية التي تؤمن بحد أدنى من تدخل الحكومة، تعدّ إقرار الأمن الداخلي والخارجي واحداً من أهداف ووظائف الحكومة.

وفي البُعد الداخلي، يعني الأمن الاقتصادي: الحفاظ على أموال الناس من إعتداء السرّاق والمعتدين، وتوفير فرص العمل والدفاع عن حقوق العمال تجاه أطماع أرباب العمل، من هنا فإنّ قوانين وسياسات الحكومة ليس فقط يجب أن لا تكون عاملاً لسلب المواطنين أمنهم الاقتصادي، بل يجب أيضاً أن تمهّد الأرضية للمزيد من الثقة والطمأنينة في هذا المجال.

أما في البُعد الخارجي فقد يتعرّض أمن المواطنين في بلدٍ ما لخطر التهديد من قِبل دولة أجنبية، فإذا كان التهديد عسكرياً فإضافةً إلى تعريض نفوس وأموال الناس لخطر الإبادة، فإنّهم يُعدمون كل إمكانيات العمل الاقتصادي وينتهي الأمر بهم ـ بالتالي ـ إلى العبودية والذلّة. وقد تُبادر بعض الدول الاستعمارية إلى فرض سياساتها على البلاد الضعيفة عن طريق الأدوات الاقتصادية مثل: المقاطعة والمحاصرة الاقتصادية. وفي مثل هذه



الحال فإن أهم وظائف الحكومات هو ضمان أمن المواطنين عسكرياً واقتصادياً.

ويعدّ ضمان الأمن الاقتصادي من العوامل الأساسية لاستقطاب الرساميل الوطنية باتجاه الإنتاج الداخلي. وقد يتهدّد الأمن هذا من عدة جهات، مثل:

أ: تغيير النظام السياسي.

ب: ممارسة ضغوط من قِبل القوى السياسية الداخلية والخارجية.

ج: تغيير الحكومة للقوانين الاقتصادية، ووضع سياسات اقتصادية غير كفوءة وعلى أساس التميز.

د: ممارسة ضغوط من قِبل المؤسسات الاقتصادية الكبرى، وإخراج صغار المستثمرين من السوق.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الاهتمام الرئيسي لسائر الأنظمة في نطاق هذا الهدف، هو ضمان أمن اموال أصحاب الرساميل الكبيرة، بينما الأمن الذي يتوخّاه الإسلام حسب ما نلمسه من خلال كلمات الإمام علي عليه السلام: (فيأمن المظلومون من عبادك) والذي يُعدّ أحد أهداف النظام، هو أمن شامل لكل الأبعاد الاجتماعية، وشامل لعامّة الناس وليس لفئة خاصة.

وفي عهده لمالك الأشتر يوصيه الإمام علي عليه السلام أن يتصرّف مع عامّة الناس بطريقة تجعلهم يطمئنون إليه في ضمان أمنهم وحفظ نفوسهم وأموالهم، ويعتبرونه صديقاً عزيزاً لهم.

ويكفي، في معرفة أهمية هذا الهدف، أن نستمع للإمام علي عليه السلام وهو يصف لنا شرّ الأوطان وشرّ البلاد:

(شرّ الأوطان ما لا يأمن فيه القطّان)[1].

(١) عبد الواحد الآمدي التميمي: غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث ٥٧١٢.



(شرّ البلاد، بلد لا أمن فيه ولا خصب)[1].

من هنا فإنّ الأهداف الاقتصادية ينبغي أن تصبّ في اتجاه توفير الأمن الاقتصادي لكل شرائح المجتمع العاملة في الأنشطة الاقتصادية، وواضح أنّ هذا الهدف لا يتعارض مع منع الأنشطة غير الشرعية، بل هذا هو الطريق لضمان الأمن العام في المجتمع.

د: الرخاء العام

إنّ التمتّع بنعم الله تعالى في هذه الدنيا لا يتناقض مع سعادة الإنسان في الدار الأخرى، ليس هذا فحسب، بل الدين يُطري الذين يسعون عبر الطرق المشروعة لتوفير الرفاه لأنفسهم ولعوائلهم. وبدراسة وظائف الحكومة في النظام الاقتصادي الإسلامي نكتشف بوضوح أنّ الرخاء العام هو من الأهداف والوظائف الرئيسية للحكومة، وأن سياساتها ينبغي أن تسير باتجاه ضمان الرخاء العام. وواضح أنّ المقصود بالرخاء ليس فقط سد الحاجات الضرورية للناس، بل هو كما نقرأ عن المجتمع المثالي في عصر ظهور الإمام الحجة(عجّ):

(وتُظهر الأرض كنوزها حتى يراها الناس على وجهها، ويطلب الرجل منكم مَنْ يصله بماله ويأخذ منه زكاته، فلا يجد أحداً يقبل منه ذلك، استغناءً بما رزقهم الله من فضله)[2].

ويُعدّ توفير الرخاء من أهداف التنمية في المدارس الأخرى أيضاً، ولكن الرخاء الذي يتوخّاه النظام الإسلامي يختلف عمّا هو مطروح في سائر النظم. فالرخاء في نموذج التنمية الإسلامية يُؤطّر بالأمور الآتية:

---

(١) المصدر نفسه، الحديث ٥٦٨٤.
(٢) أبو محمد الحسن بن أبي الحسن الديلمي : ارشاد القلوب، ج٢، ص٣٨١.





- الشرعية

ينبغي توفير رخاء الناس وضمان راحتهم عبر الطرق المشروعة بحيث لا يؤدي ذلك إلى ارتكاب محرّم أو أهدار حقوق الآخرين. إنّ إلقاء نظرة فاحصة على تاريخ تطوّرات الدول المتقدمة يدلنا بوضوح على أن هذا التقدم والنمو إنما حصل لهم تحت مظلة نهب ثروات الشعوب الأخرى.

- العمومية

ينبغي أن يتمتع بالرخاء كل المسلمين وكل من يعيش في البلاد الإسلامية. والنظام الإسلامي يهتم حتى بحقوق الأقليات أيضاً.

فعندما مرّ الإمام علي عليه السلام بشيخ مكفوف كبير يسأل، قال: ما هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين، نصراني. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: استعملتوه، حتى إذا كبر وعجز منعتموه؟ أنفقوا عليه من بيت المال[1].

- الحدود الإلهية

يُقيَّد الرخاء في النظام الإسلامي بعدم الإسراف والتبذير. وفي الحقيقة إنّ ما يُعدّ اليوم في كثير من البلاد رفاهية ورخاءً هو نوع من الإسراف في نوعية وحجم الاستهلاك. إنّ إشاعة الثقافة الاستهلاكية في مجال السلع الكمالية، من أجل زيادة الطلب على منتوجات المصانع، هي بمثابة القضاء على الموارد الطبيعية الأولية المرتبطة بالأجيال القادمة، وعامل أساسي لتلويث البيئة، وهي من أبرز مصاديق الأسراف في هذه المجتمعات.

- عدم الركون إلى الدنيا

إنّ توفير وسائل الرغد للإنسان في هذه الدنيا هو من أجل ضمان سعادته، أي تقرّبه إلى الله تعالى، لذلك فإنّ التمتع بنعم الله لابد أن ينتهي

---

(١) محمد محمدي الري شهري: ميزان الحكمة، ج٢، ص١٢٢٨، ح٨١٥٢.



بالإنسان إلى الشكر وتهذيب النفس وتزكيتها، وليس الغفلة والتمرّد. وبعبارة أخرى: إنّ المطلوب في التنمية الإسلامية هو الرخاء وليس الترف. ولأنّ الثروة الكثيرة تقود الإنسان عادةً إلى الغفلة عن ذكر الله وتنتهي به إلى المعصية والطغيان، فإنّ القادة الربانيين يدعون أتباعهم إلى القناعة بالكفاف من النعم وطلبها من الله تعالى[1].

ثالثاً - الأهداف القريبة

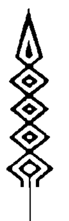
لترجمة الأهداف العامة للنظام الاقتصادي الإسلامي إلى واقع عملي، ينبغي أن يتبنّى المخططون أهدافاً قريبة المنال حتى تأتي السياسات القصيرة الأجل في نطاق هذه الأهداف. وتوضع الأهداف القريبة (أو الأهداف الآنيّة) في إطار ثلاثة محاور هي: الاستقرار، والتخصيص، والتوزيع. وتتحقق بعض هذه الأهداف ضمن أهداف جزئيّة أخرى. وتعتبر بعض المصادر توفير الدخل للحكومة واحداً من أهداف السياسة المالية، والذي يُعبّر عنه أحياناً بسياسة الدخل أيضاً؛ ذلك لأنّ توفير دخل الحكومة يتم عادةً عن طريق الضرائب، والضرائب هي الأخرى تُعدّ من الأدوات الرئيسية للسياسة المالية؛ أما في النظام الإسلامي فإنّ هناك مصادر أخرى للدخل الحكومي مثل الأنفال أيضاً والتي سنشير إليها في الموضع المناسب.

أ: الاستقرار الاقتصادي

مرّ الحديث، في الفصل الأول، عن أنّ المقصود بالاستقرار الاقتصادي هو الحدّ من بروز التقلّبات والأزمات الاقتصادية. وبالإمكان تحقيق هذا الأمر في إطار الأهداف الآتية:

(١) مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة: مباني اقتصاد اسلامي، ص٢١٠.





ـ إيجاد فرص عمل

من عوامل الاستقرار الاقتصادي، القضاء على البطالة وإيجاد فرص عمل؛ ذلك لأنّ أحد الشروط الرئيسية لخلق التوازن الاقتصادي هو أن يكون الاقتصاد في وضع العمالة الكاملة. ولا شك أنّ من أهم المقدّمات للوصول إلى النمو والعدالة الاجتماعية معاً والذي تتبعه الأهداف الأخرى كتوفير الأمن والاستقلال الاقتصادي والسياسي، هو رفع مستوى العمالة، وخلق فرص عمل لكل أبناء المجتمع، وكذلك تنشيط التعليم المهني لإعداد كوادر العمل. ويؤكد الإسلام على هذه المسألة على المستويين الفردي والعام. وقد قام الرسول الأعظم ﷺ ببعض الخطوات العملية في هذا المجال خلال فترة وجوده في المدينة المنوّرة[1].

والملاحَظ أنّ القيادات الدينية تدعو الناس للسعي والعمل وتحذّرهم من الكسل والبطالة لأي سبب من الأسباب. يقول النبي ﷺ:

(الكادّ على عياله كالمجاهد في سبيل الله)[2].

ويقول الإمام الصادق عليه السلام مخاطباً مولى له:

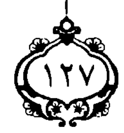
(يا عبد الله إحفظ عزّك) قال: وما عزّي جُعلتُ فداك؟ قال: (غدوّك إلى سوقك، وإكرامك نفسك)[3].

وفي حديث آخر ينهى الإمام الصادق عليه السلام شخصاً آخر قرّر ترك التجارة بسبب استغنائه بما يملك من المال، ينهاه عن اعتزال العمل التجاري:

قال معاذ بائع الأكسية: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: (يا معاذ، أضَعُفتَ عن التجارة أو زهدتَ فيها؟) قلتُ: ما ضعفتُ عنها ولا زهدتُ فيها.

---

(١) تحدّثنا بتفصيل في الفصل الثاني عن الخطوات التي قام بها الرسول الأعظم ﷺ والإمام علي عليه السلام في هذا المجال.
(٢) حسين النوري: مستدرك الوسائل، ج٢، ص٤١٥.
(٣) محمد بن حسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، ص٥، ح١٣.



قال: (فما لك؟) قلتُ: كنا ننتظر أمراً، وذلك حين قُتل الوليد، وعندي مال كثير وهو في يدي وليس لأحدٍ عليّ شيء، ولا أراني آكله حتى أموت. فقال: (لا تتركها، فإنّ تركها مذهبة للعقل. إسع على عيالك، وإيّاك أن يكونوا هم السعاة عليك)[1].

وينبغي الإشارة إلى أنّ هدف رفع مستوى العمالة في المجتمع الإسلامي لا يكون على حساب كفاءَة العمل، وبشكل عام فإن زيادة فرص العمل ينبغي أن تسير على المدى الطويل جنباً إلى جنب مع تربية الكفاءات الفنية؛ رغم أننا نستطيع في فترة الركود الاقتصادي أن نضاعف معدلات العمل في القطاع العام من أجل منع الانتشار السريع للفقر[2]. وبعبارة أخرى: إنّ رفع مستوى العمالة لا يعني فقط الاهتمام باليد العاملة ؛ بل المقصود توظيف كل الإمكانات والفرص المُتاحة في المجتمع، وهو ما يُطلق عليه العمالة الكاملة؛ من هنا، فإنّ إحدى وظائف الحكومة الإسلامية المهمّة هي توجيه سياستها نحو التطوير النوعي والكمي لعوامل الإنتاج والعمالة الكاملة. وفي ما يلي نذكر بعض سياسات الحكومة في هذا المجال:

١ ـ تمهيد أرضية العمالة باستثمار الموارد الطبيعية التي بيدها، والاستفادة من فرص وإمكانات القطاع الخاص.

٢ ـ توفير الأدوات اللازمة لأصحاب المهارات الفنية الذين يفتقرون إلى رأس المال والأدوات الضرورية للعمل.

٣ ـ توفير التعليم الفني والمهني للشباب، وحثّهم على العمل.

٤ ـ توجيه الباحثين عن العمل إلى أعمال مفيدة وضرورية للمجتمع، والاجتناب عن الأعمال غير المفيدة أو الضارّة أحياناً.

---

(١) المصدر نفسه، ج١٢، ص٦، ح٤.
(٢) حيدر تقوي، جمع اخلاق واقتصاد در اسلام، ص٧٥.



٥ ـ وضع سياسات للدفاع عن حقوق العمال وأجورهم العادلة في القطاع الخاص.

ـ استقرار المستوى العام للأسعار

ليس المقصود باستقرار المستوى العام للأسعار إبقاء الأسعار ثابتة عند حدٍّ معين؛ ذلك لأنّ معدّلاً منخفضاً من التضخّم (٢ إلى ٣ بالمئة) في الاقتصاد يؤدي عادةً إلى زيادة الاستثمارات، وبالتالي إلى إتجاه الاقتصاد نحو العمالة الكاملة وتحقيق النمو الاقتصادي؛ إلا أنّ الارتفاع الكبير للأسعار يعرّض الاقتصاد للإهتزاز، بحيث لو لم يتم التخطيط والمبادرة لدعم ذوي الدخل المحدود (وبالأخص الموظفين والعمال) فإنهم سيعانون حيفاً متزايداً، ويختلّ توزيع الدخل لمصلحة طبقة خاصة. أضف إلى ذلك، أنّ الاقتصاد وبعد مروره بفترة من الإزدهار الناجم عن هذا التضخّم سوف يصاب بالركود ويواجه ـ تبعاً لذلك ـ تراجعاً في النمو. وقد يكون الركود متزامناً مع التضخّم في بعض الاقتصادات التي تعاني من مشاكل بنيوية. إنّ دراسة فاحصة للواجبات والمستحبّات في الشريعة الإسلامية تكشف لنا عن أنّ مكافحة جذور التضخّم (قلّة العرض وزيادة الطلب العام) كانت دائما مورد اتمام أئمة الدين. فمثلاً: عندما يلاحظ الإمام الصادق عليه السلام إرتفاع أسعار المواد الغذائية في المدينة المنوّرة، والذي كان له تأثير بالغ في حياة المجتمع، تلك الأيّام، ، يأمر خادمه ببيع المواد الغذائية المخزونة في البيت، وشراء المواد الضرورية بشكل يومي مثل سائر الناس[1].

فإضافة إلى ما كان لقرار الإمام هذا من تأثير بسيط في زيادة عرض السلع في المجتمع الصغير في ذلك الوقت، فإنّ أهمية هذه الخطوة تنبع من دورها في تهذيب سلوك شيعته؛ إذاً فباستطاعة الحكومة أن تحافظ على توازن الأسعار عن طريق وضع سياسات فاعلة لمواجهة جذور التضخّم،

(١) أبو جعفر محمد الطوسي: تهذيب الأحكام، ج٧، ص١٦١.



فتجعل من جهة عرض الإنتاج منسجماً مع الطلب الحقيقي، وذلك عن طريق سياسات دعم المنتجين، والحدّ من ارتفاع أسعار المواد الأوليّة والسلع الوسيطة، وبالأخصّ ما تقدمه الحكومة من موادّ، وكذلك التخطيط من أجل تحسين الإنتاج، وتمنع من جهة أخرى الزيادة المفتعلة للطلب وتحدّ من التوقعات التضخّمية وذلك بتبنّي سياسات سليمة، ومما يفيدنا في هذا المجال الإستعانة بالتعاليم الحيوية للإسلام في نطاق الحثّ على القناعة، وذمّ الإسراف والحرص، إلى جانب جذب ثقة الناس ببرامجع وسياسات الحكومة.

ـ التوازن في ميزان المدفوعات الخارجية

من أهداف السياسة الاقتصادية هو إيجاد التوازن بين الايرادات والمدفوعات الخارجية، واستقرار قيمة العملة الوطنية؛ ذلك لأنّ وجود العجز المستمر في ميزان المدفوعات في بلدٍ مّا، يؤدّي إضافة إلى الخلل في المتغيرات الداخلية للاقتصاد (كالتأثير في مستوى الأسعار) إلى هبوط سمعة البلد، وظهور مشاكل في العلاقات التجارية مع سائر البلاد وفتح الأبواب للتبعية الاقتصادية. ويعدّ هذا الهدف تماماً كالهدف السابق من العوامل المؤثّرة في العدالة الاقتصادية وضمان أمن ثروات الناس، وذلك عبر الحفاظ على قيمة العملة الوطنية والحفاظ على قدرتها الشرائية أيضاً. ويقوم هذا الهدف بشكل خاص بدورٍ كبير في حفظ الاستقلال الاقتصادي وامتلاك اقتصاد قوي.إذاً ينبغي أن تكون سياسات الحكومة الإسلامية بحيث تضمن هذين الهدفين: الحثّ على الإنتاج، وتصدير السلع التي تتمتع بالميزات النسبية فيها، وتحسين الإنتاج نوعياً من أجل استقطاب الأسواق الخارجية، وعدم تصدير الموادّ الأولية بل تحويلها إلى منتوجات أغلى، ولدى الإمكان استثمار الأموال في البلاد الأخرى مع منح الأولوية للبلاد الإسلامية. ومما يفيدنا في مجال الحدّ من خروج العملة الصعبة هو:





الإشراف على الإستيراد، والمنع من توريد السلع غير الضرورية، ومنع تبذير العملة الصعبة على الرحلات الخارجية غير الضرورية، أوإنتاج السلع التي تتطلب حجماً كبيراً من العملة الصعبة في الداخل.

ـ النمو الاقتصادي

أحد الأهداف الرئيسية لكل النظم الاقتصادية هو تحقيق النمو والتنمية الاقتصادية بمعنى زيادة إجمالي الناتج القومي. وفي الاقتصاد الإسلامي، إضافة إلى أنّ ضمان الرخاء العام وإزالة الفقر من المجتمع يُعدّان بحد ذاتهما من أهداف النظام، فإنّ التوصّل إلى القوة والاستقلال الاقتصاديين يتطلب وجود اقتصاد مزدهر ونام. وعلى هذا الأساس يقول القرآن الكريم:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[1].

وقد يتصوّر البعض أنّ التعاليم الإسلامية تدعو المسلمين إلى التفرغ للآخرة وترك الدنيا، ويرون في هذا الأمر سبباً لتخلّف البلاد الإسلامية، بينما نجد الكثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وكذلك سيرة النبي والأئمة الهداة عليهم السلام تؤكد على أن السعادة الأخروية تمرّ عبر الدنيا، وأنّ الدين يقدم للإنسان مناهج الرفاهية في الدنيا إلى جانب ضمان السعادة في الآخرة، فالله تعالى يذم الذين يمنعون الناس من التمتع بنعمه في الدنيا[2] قائلاً:

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[3].

وتدل تجارب المسلمين خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخ الإسلام، على أنّ هذا الدين، إضافة إلى تاييده وتشجيعه على التقدم

(١) سوة هود: ٦١.
(٢) لمزيد الاطلاع انظر: سعيد فراهاني: نگاهي به نقر وفقر زدايي در اسلام، ص١٠٠ ـ ١١٠.
(٣) سورة الأعراف: ٣٢.



والحضارة، فإنه قادر على إنجاز ذلك أيضاً، بحيث نجد ويل دورانت يقول:

لا توجد حضارة أعجب من الحضارة الإسلامية. إذ لو كان الإسلام يميل إلى الجمود والتحجُّر والرتابة، لكان قد جمّد المجتمع في نفس موقع المجتمع العربي الأول[1].

وحول ضرورة الاهتمام بعمارة البلاد يقول الإمام علي عليه السلام في عهده لمالك الأشتر:

(وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج).

ويقول في موضع آخر.

(شرّ البلاد بلد لا أمن فيه ولا خصب)[2].

واستعراض بعض خصائص المجتمع المثالي في عصر الظهور يدل على تحقق النمو والعمالة الكاملة في الاقتصاد:

عمارة كل الأرض بحيث لا تبقى أية بقعة منها خربة أو غير معمورة.

بلوغ الإنسان إلى العقلانية الكاملة واتباعه للفكر والعقيدة، والتحرر من آثار الضغوط الطبيعية والاجتماعية والغرائز الحيوانية.

الاستفادة القصوى من موارد الأرض[3].

وحسب روايات شريفة فإنّ عقل الإنسان سيكتمل في المجتمع المثالي في عصر الظهور، وستشهد العلوم تقدماً هائلاً أيضاً (التنمية البشرية)[4].

(وتُظهر الأرض كنوزها حتى يراها الناس على وجهها، ويطلب الرجل

---

(١) مرتضي مطهري: اسلام ومقتضيات زمان، ص٥٩.
(٢) عبد الواحد الآمدي التميمي: غرر الحكم ودرر الكلم، ح٥٦٨٤.
(٣) مرتضي مطهري: قيام وانقلاب مهدي (عجّ)، ص٦٠.
(٤) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٥٢، ص٣٣٦.



ـ في ذلك اليوم ـ مَنْ يصله بماله ويأخذ منه زكاته، فلا يجد أحداً يقبل منه ذلك، استغناءً بما رزقهم الله من فضله)[1].

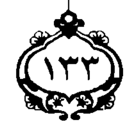
ويرى أحد الباحثين الإسلاميين أنّ النمو يرتبط بقضية العدالة الاجتماعية للأجيال القادمة، ويقول:

يُعدّ النمو الاقتصادي في الرؤية الإسلامية وسيلة لتعزيز العدالة الاجتماعية عبر الزمن، فالإسلام لا يسمح للجيل الحاضر بعدم تسلّحه بنظرة مستقبلية فيما يرتبط بالعدالة الاجتماعية؛ ذلك لأنّ العدالة الاجتماعية ـ حسب الرؤية الإسلامية ـ هي عامل حيوية المجتمع وديناميكيته وليس سبباً للركود والجمود. وبالإمكان زيادة الدخل القومي في ظل النمو الاقتصادي، لا لكي تزداد حصة الأفراد النسبية فحسب، بل وأيضاً لكي تزداد الحصة المطلقة لكل فرد؛ من هنا ينبغي أن يقوم هدف سياسة النمو على أساس جعل التوقعات التنافسية متساوية بين حاضر ومستقبل الاستهلاك. وبلغة تخصصية: على المخططين أن يرفعوا إلى أقصى حد ممكن إجمالي المنفعة لتيّار الاستهلاك في فترة زمنيّة معيّنة بشرط الإبقاء على مصادر كافيه لتكوين رأس المال[2].

وهنا لابد أن نعرف أنه رغم كل التأكيد على النمو والتنمية والحث على ذلك في الرؤية الإسلامية، إلا أنّ هناك أيضاً حدوداً مؤكّدة تميّز بين النموذج الإسلامي للنمو، وبين النمو بالمعنى الغربي؛ من ذلك أن الإسلام يمنع إنتاج وعرض السلع والخدمات غير الضرورية التي لا تؤدّي إلا إلى إهدار الموارد البشرية والطبيعية، أو التي تتعارض مع القيم الأخلاقية. وكذلك تعدّ الرؤية الإسلامية، النمو الذي يؤدي إلى سيادة الطبقات المترفة، وسحق الطبقات المحرومة، وضعف أو تلاشي القيم السائدة في المجتمع الإسلامي، أمراً مذموماً ومقيتاً.

---

(١) أبو محمد الحسن بن آبي الحسن الديلمي: ارشاد القلوب ج٢، ص٣٨١.
(٢) حيدر تقوي: جمع اخلاق واقتصاد در اسلام، ص٧٢ ـ ٧٤.



وحول الفرق بين النمو في النظام الإسلامي وغيره من النظم يقول نقوي:

...لابد من معرفة أنّ حجم تيار المنفعة في المجتمع الإسلامي يختلف عن غيره، والسبب تماماً هو أنّ القيود التي تحدّد (الإباحة)في الاقتصاد الإسلامي تجعل السلع الاستهلاكية في سلّة الاستهلاك مختلفة تماماً. أضف إلى ذلك أنّ الشرط الذي ذكرناه مسبقاً بشأن تكوين رأس المال يشمل الثروة البشرية أيضاً كما الثروة المادية؛ ذلك لأن الإسلام يؤكدّ كثيراً على تكوين الثروة البشرية. إن مجموعة الامور المذكورة تشق طريقاً إلى النمو يختلف نوعياً ومن حيث (مضمون) الإنتاج والتوزيع والاستهلاك عن طرق النمو في سائر النظم الاقتصادية.

وهكذا يتغيّر تماماً مضمون النمو في الاقتصاد الإسلامي؛ ذلك لأنّ النمو الاقتصادي في الإسلام هو أكثر شمولاً، إذ يشمل الجوانب الأخلاقية والروحية والمادية لحياة الإنسان...؛ من هنا فإنّ مجرّد رفع معدّل نمو الدخل القومي إلى أقصى حدّ ومن دون الالتفات إلى آثار ذلك في توزيع الدخل والرخاء العام، لا يمكن أن يُعدّ هدفاً في الاقتصاد الإسلامي[1].

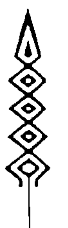
ب: التوزيع العادل

من الموضوعات المهمة في النظم الاقتصادية هو كيفية توزيع حصص عوامل الإنتاج. وبما أنّ تحقيق العدالة الاقتصادية يُعدّ من الأهداف المهمة في الاقتصاد الإسلامي، فإنّ قضية التوزيع تحظى باهتمام بالغ فيه، ويرسم الإسلام ثلاث مراحل للتوزيع العادل للثروة والدخل بهدف القضاء على الفقر وإقرار الرخاء العام في المجتمع[2]:

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٢ ـ ٧٤.
(٢) انظر: سيد حسين مير معزي: نظام اقتصادي اسلام.





ـ ما قبل الإنتاج

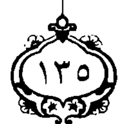
المقصود بتوزيع ما قبل الإنتاج هو كيفية استفادة المسلمين من الثروات الطبيعية كالأرض والكلأ والماء والمباحات العامة (الأسماك والطيور). ويضع الإسلام في هذه المرحلة قوانين معيّنة للمنع من تراكم الموارد والثروات المذكورة بيد فئة خاصة وحرمان الفئات الأخرى منها، وهكذا يقضي على أول وأهم عامل لإيجاد الفجوة بين الفئات الاجتماعية المختلفة.

ـ ما بعد الإنتاج

عندما تدخل الموارد الأوليّة في خطّ الإنتاج، فإنّ الربح الحاصل منها يُقسَّم بين جميع الأفراد الضالعين في عملية الإنتاج. ففي النظام الرأسمالي يعتمد التوزيع أساساً على رأس المال، وهذا الأمر يؤدّي إلى استغلال العمّال، بينما تؤكّد القوانين الإسلامية في هذا المجال على أنّ رأس المال الذي لا يخاطر بالاشتراك في الإنتاج ليس له نصيب من الربح (تحريم الربا) أما اليد العاملة فتنال حصتها عن طريق الأجور العادلة أو المشاركة في عملية الإنتاج والتجارة (المزارعة، المساقاة، المضاربة...).

ـ إعادة التوزيع

في المرحلتين السابقتين، كان العمل هو المعيار الرئيسي لتوزيع الثروة والأرباح بين الأفراد (طبعاً إذا اعتبرنا رأس المال نوعاً من العمل المدّخر أيضاً)؛ أما في هذه المرحلة فإن معيار التوزيع هو حاجة الأفراد. فمما لا شك فيه أنّ عجز شريحة من المجتمع عن المساهمة في الأنشطة الاقتصادية، وكذلك وجود بعض العوامل الطبيعية في مسيرة الإنتاج (كالاختلاف في المواهب، والمخاطرة، والطقس)، يتسبب في اختلاف دخل الأفراد وينتهي بالتالي إلى بروز الفجوة الطبقية في المجتمع. لذلك أقرّ



الإسلام بعض الإجراءات الضرورية لردم هذه الفجوة والحدّ من انتشار الفقر في المجتمع.

ويتم توزيع الدخل في هذه المرحلة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة التخطيط عن طريق أخذ الضرائب المختلفة من الطبقات الغنيّة في المجتمع، ودعم الشرائح المحرومة والضعيفة تحت عنوان المساعدات التحويلية والضمان الاجتماعي. وسوف نتحدث بالتفصيل عن هذه السياسات في الفصل الخامس من هذا الكتاب، عند دراسة السياسات المالية في النظام الإسلامي[١].

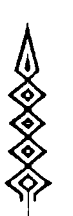
ج: **تخصيص الموارد**

أحد أهداف النظم الاقتصادية كلها، هو تخصيص الموارد بشكل عملي. ففي النظام الرأسمالي يحدث ذلك من خلال عمليات السوق المفتوحة. إذ إنّ اختلاف أسعار المنتوجات يوجّه الموارد من الإنفاق الأقل ربحاً باتجاه الإنفاق الأكثر ربحاً. ويقوم نظام السوق بتخصيص الموارد وفقاً لخيارات المستهلك والتي تُعرف عن طريق الطلب على المنتوجات المختلفة. وكذلك من جهة العرض يقوم المنتجون بالمقارنة بين الكلفة النهائية وصافي الأرباح، ومن خلال ذلك يحددون مستوى المنتوج الذي يريدون إنتاجه. وهكذا يتم تخصيص أفضل للموارد كنتيجة طبيعية لتعاطي تيّاري العرض والطلب، ذلك لأنّ من لا كفاءَة له من المنتجين سرعان ما يخرج من السوق.

إنّ هذا الأسلوب ليس فقط يضفي الشرعية على اللامساواة في الدخل، بل ويجعله دائماً وأبدياً أيضاً. فالذين يتمتعون بقوة اقتصادية أكبر، هم القادرون على توظيف موارد الإنتاج في المجتمع في سبيل إنتاج حاجاتهم؛ أضف إلى ذلك أنّ هذا الأسلوب يتّجه نحو إنتاج السلع ذات المردود

---

(١) النظر: سيد حسين مير معزي: نظام اقتصادي اسلام، مباني مكتبي، ص١٨٤ ـ ٢٠٤.



الاقتصادي حتى ولو كانت تحمل في طيّاتها أضراراً اجتماعية (مثل المسكرات والمخدّرات) بينما يمتنع عن إنتاج السلع التي ليس لها مسوّغ اقتصادي ولو كانت ضرورية للمجتمع.

إنّ التخطيط في النظام الإسلامي في مجال تخصيص الموارد يراعي الأمور الآتية:

١ ـ يتم تخصيص الموارد في الاقتصاد الإسلامي، لأوّل وهلة، عن طريق عوامل السوق؛ ولكن إذا تعارض هذا الأمر مع أهداف وقيم المجتمع الإسلامي من حيث بعض الجوانب الأخلاقية والاجتماعية، فإنّه يتم الإصلاح والتعديل.

٢ ـ ليس الهدف الأول لتخصيص الموارد هو رفع مستوى المنفعة إلى أقصى حد ممكن، بل الاستجابة للمتطلبات.

٣ ـ إنّ الاهتمام الرئيس في الاقتصاد الإسلامي ينصبّ على الاستجابة للحاجات الأساسية؛ لذلك فإنّ الموارد ينبغي أن تُوجَّه أولاً وقبل كل شيء باتجاه إنتاج (السلع الضرورية) ثم توظيف الفائض من الموارد في مجال إنتاج (وسائل الرفاه) و(المستلزمات الكمالية). وواضح أنّ عملية إعادة التخصيص هذه لا تُترجم إلى واقع ملموس من خلال آليّة السوق بل يتطلب الأمر تدخل الحكومة السافر (بإزاء تحكّم آلية السوق الخفيّ) وتحمّل هذه المسؤولية عن طريق التخطيط الواعي.

٤ ـ إنّ تكلفة الفرصة البديلة[1] في الخيارات المتنوّعة في الاقتصاد الإسلامي تحتوي على عنصر أخلاقي وغير سوقي، فالزمن الذي يصرفه المسلم في الحج مثلاً، قد يبدو غير منطقي حيث يعني من وجهة النظر المادية إهداراً كبيرًا للفرصة البديلة؛ أما في الرؤية الإسلامية فليس هذا العمل منطقيّاً فحسب، بل هو عمل مفيد أيضاً إذا أخذنا بالاعتبار البُعد

(١) opportunity cost.



الأخروي في الموضوع. إذاً فإنّ المستهلك المسلم لابد أن يراعي الجوانب الأخلاقية لدى تصنيف أولوياته(١).

٥ ـ يتمّ تخصيص الموارد في المناطق المختلفة على أساس مبدأ العدالة، وعلى الحكومة الإسلامية أن توجّه الموارد ـ من خلال السياسات الماليّة والنقديّة ـ نحو المناطق التي لا تكون الأنشطة الاقتصادية فيها لإنتاج السلع الضرورية وكذلك إيجاد العمالة، مُربحة اقتصادياً.

٦ ـ يؤكّد الاقتصاد الإسلامي على الاستفادة الفُضلى من الموارد الطبيعية والبشريّة؛ ذلك لأنّ الموارد الطبيعية (سواء ما كان منها فوق الأرض أو في باطنها) هي هدية الله تعالى للإنسان، وإهمال هذه النعم، أي الاستفادة الخاطئة منها، هو كفر بأنعم الله وعصيان لأوامره، كما هو من مصاديق الإسراف أيضاً؛ ذلك لأنّ تحريم الإسراف ـ كما أشرنا لدى الحديث عن المبادئ ـ لا يقتصر على المجالات الفردية فقط، بل تتضاعف أهميّته كثيراً في المجالات العامة والاستفادة الخاطئة وغير النافعة من الموارد العائدة لكل أبناء المجتمع بل لكل الأجيال المستقبلية. يقول الله تعالى وهو يذكّرنا بنعمه التي أسبغها علينا وأنّ نشورنا إليه:

﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾(٢).

وفي آية أخرى يذكّرنا الله تعالى بمجموعة أخرى من نعمه السابغات، وينهانا عن الإسراف:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾(٣).

---

(١) محمد أكرم خان: تخصيص منابع در اقتصاد اسلام، مقالة في كتاب: مباحثي در اقتصاد فرد، نگرش اسلامي، ص٣٥٤ ـ ٣٥٧.
(٢) سورة الملك: ١٥.
(٣) سورة الأنعام: ١٤١.

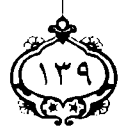




وتهتم الخطط الاقتصادية لكي تكون الاستفادة من الموارد في الاقتصاد بصورة عملية وكفوءة أو ـ على أقل التقادير ـ تقليص عدم الكفاءة إلى أقل قدر ممكن.

ومن المسائل المهمة التي تصبّ في هذا الهدف، مسألة الخصخصة، وتخويل إدارة الموارد الطبيعية للقطاع الخاص، ومن المعايير الأساسية لاتخاذ القرار بهذا الشأن هو مدى الكفاءة الحاصلة عن ذلك.







الفصل الرابع

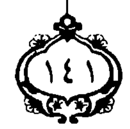
الخلفيّة القانونيّة والأخلاقيّة للسياسات الاقتصادية في الإسلام

تدل منظومة التعاليم الإسلامية والإطار الذي تقدمه الشريعة للاقتصاد على أنه لو تم العمل بهذه التعاليم وتأطّرت ثقافة المجتمع بها وتم تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي، فإنّ الكثير من أهداف هذا النظام تُترجم تلقائياً إلى الواقع العملي، ولا تبقى حاجة للتخطيط ووضع السياسات إلا في حالتين:

١ ـ عندما تنعدم إمكانيّة تطبيق كل الأهداف، وذلك لأسباب وظروف خاصّة، عندها تبرز الحاجة إلى التخطيط ووضع السياسات من أجل رسم سلّم الأولويّات في الأهداف وترجيح بعضها على البعض الآخر.

٢ ـ عندما لا يكون المجتمع الإسلامي المنشود متحققاً في الواقع الخارجي بعد، وتقع على كاهل الحكومة مسؤوليّة التخطيط من أجل السير نحو الهدف المنشود بما يتناسب والوضع الراهن؛ من هنا فإنّ وظيفة الحكومة تنفيذ الأحكام التي أقرّتها الشريعة في إطار النظام نفسه والتي تحدّد الظرف المناسب لتحقيق أهداف النظام وللسياسات التي تضعها الحكومة، أو تمهيد الأرضية لترجمتها إلى واقع عملي. وفي تصنيفٍ أوليّ تنقسم هذه الأحكام إلى مجموعتين:

١ ـ الأحكام الإلزامية.



٢ ـ الأحكام التشجيعية.

١ ـ الأحكام الإلزامية

حسب عقيدة الإمامية فإنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد؛ أي إنّ كل حكم وجوبي يدل على وجود مصلحة مُلزِمة للفرد أو المجتمع المسلم في موضوع الحكم، وهكذا بالنسبة إلى حكم الحرمة حيث يدل على وجود مفسدة في موضوعه. إذاً فأحكام الشريعة في مجال الاقتصاد (سواء الوجوبيّة منها أو التحريميّة) إنّما شُرِّعت لخلق الظرف المناسب لتحقيق الأهداف السامية لهذا النظام والسير بالمجتمع المسلم للوصول إلى القمّة التي يريدها الله تعالى للإنسان. وقد شُرِّع قسم من هذه الأحكام لحماية حقوق المسلمين جميعاً بل جميع المواطنين، وقسم آخر لضمان حقوق فئات خاصة والتي تصبّ بالتالي في مصلحة الجميع بشكل غير مباشر.وفي ما يلي ندرس بعض هذه الأحكام:

أولاً ـ الدفاع عن حقوق العامل

من العوامل الرئيسية للازدهار الاقتصادي، تحسين وضع الإنتاج، وتعدّ اليد العاملة من أركان الإنتاج الأساسية، من هنا فقد أكد الإسلام وبشدّة على لزوم حفظ ورعاية حقوق العامل بوساطة ربّ العمل. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الحقوق:

أ: عدالة الأجور

تتحدد أجور اليد العاملة ـ حسب العادة ـ على أساس العرض والطلب في سوق العمل؛ فعندما تكون وفرة في اليد العاملة فإنّ الأجور تتقلّص، وقد تصل إلى مستوى لا تغطي حتى أقل قدر من الحاجات الضرورية للعامل. أما في الاقتصاد الإسلامي فإنّ الأجور ـ إضافة إلى تغطيتها للحاجات الأساسية للفرد ـ ينبغي أن ترتفع بما يتناسب مع نوعية وحجم



تلك الحاجات. ويستلهم البعض حكم عدالة الأجور من الآية الكريمة[1] ﴿وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾[2].

ويروي الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

(مَنْ ظَلَم أجيراً أجرته أحبط الله عمله وحرَّم عليه ريح الجنة، وإنّ ريحها ليوجد من مسيرة خمسمأة عام)[3].

ويروي الإمام الكاظم عليه السلام عن آبائه عليهم السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

(إنّ الله تعالى غافر كلّ ذنبٍ إلا رجلاً اغتصب أجيراً أجره، أو مهر امرأة)[4].

كما وردت أحاديث كثيرة حول ضرورة المبادرة إلى دفع أجور العامل فور إتمام العمل وقبل أن يجفّ عرقه[5].

ب: حرية اختيار العمل

لدى البحث عن المبادئ في الفصل الثالث أشرنا إلى أنّ ضمان الحريّة الاقتصاديّة للأفراد في جميع المجالات يُعدّ من المبادئ الأساسية في الاقتصاد الإسلامي؛ ولكن لأنّ الحرية في الإسلام تُمارَس في إطار المسؤولية فقد وُضِعت بعض القيود من أجل الحفاظ على هذه المسؤولية. من هنا فإنّ العامل يتمتع بحريّة كاملة في اختيار العمل المنسجم مع مواهبه وكفاءاته ورغبته، والشرط الوحيد الذي يقيّد حريته هو أن لا يكون العمل مخالفاً لمصلحة المجتمع. يقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في هذا المجال:

(البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فحيثما أصبتَ خيراً فأقم)[6].

---

(١) سورة الشعراء: ١٨٣.

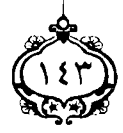
(٢) مجيد رضايي: بازار كار در اقتصاد اسلامي، ص٤، رسالة الماجستير لجامعة المفيد.

(٣) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٤٧، ح١.

(٤) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٠٣، ص١٧٤، ح١١.

(٥) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٤٦، ح١و٢.

(٦) علي المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمال في السنن والأقوال، ج١٥، ص٤٠٧.



وكذلك يكتب الإمام علي عليه السلام في رسالته إلى قرظة بن كعب الأنصاري واليه على فارس (وفيها تصريح بحرية اختيار العمل وعدم إجبار أحدٍ على عمل يكرهه):

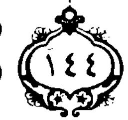
(أما بعد فإنّ قوماً من أهل عملك أتوني فذكروا أنّ لهم نهراً قد عفا ودرس، وإنهّم إنْ حفروه واستخرجوه عمرت بلادهم وقووا على كل خراجهم وزاد فيء المسلمين قِبلهم، وسألوني الكتاب إليك لتأخذهم بعمله وتجمعهم لحفره والإنفاق عليه، ولستُ أرى أن أُجبر أحداً على عمل يكرهه، فادعهم إليك، فإن كان الأمر في النهر على ماوصفوا، فمن أحبّ أن يعمل فمره بالعمل، والنهر لمن عمله دون من كرهه، ولأن يعمروا ويقووا أحبّ إلي من أن يضعفوا. والسلام)[١].

وجاء في بعض الروايات أيضاً عدم انتقال العاملين على الأرض معها إذا استأجرها شخص آخر، فلا يحق لأحدٍ إكراه العامل على الانتقال مع الأرض إلى العمل تحت إشراف صاحب الأرض الجديد، بل هو حر في انتخاب مكان العمل وربّ العمل[٢].

ج: احترام العقود

من المشاكل التي يواجهها العمّال عادة، طردهم من العمل كلما واجه ربّ العمل ركوداً في السوق أو تدنياً في الأسعار، أو استطاع توفير عمالة رخيصة. وقد يحدث العكس أيضاً حيث يقوم بعض العمّال ذوي المهارات الفنيّة بترك العمل السابق عندما يجدون عملاً آخر بأجور أعلى. وقد عالجت بعض الأنظمة هذا النوع من المشاكل عن طريق إبرام عقود يلتزم الطرفان باحترامها. ومن جانبه أكد النظام الإسلامي على احترام العقود والوفاء بها. وواضح أنّ إبرام العقود ينبغي أن يكون على أساس العدل

(١) محمد باقر المحمودي؛ نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، ج٥، ص٣٥٩.
(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢١٤ و٢١٦.



والإنصاف. يروي الإمام الصادق عليه السلام عن الإمام علي عليه السلام أنه قال في هذا المجال:

(... إنّ المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً)[1].

وروى محمد بن يحيى، قال: كتب محمد بن الحسن إلى أبي محمد عليه السلام: رجل استأجر أجيراً يعمل له بناءً أو غيره، وجعل يعطيه طعاماً وقطناً وغير ذلك، ثمّ تغيّر الطعام أو القطن عن سعره الذي كان أعطاه إلى نقصان أو زيادة، ايحتسب له بسعر يوم أعطاه (أي يوم الأداء) أو بسعر يوم حاسبه؟ فوقّع عليه السلام: يحتسب له بسعر يوم شارطه فيه إن شاء[2].

د: التأمين والضمان الاجتماعي للعامل

عندما يكون العامل مطمئن البال بالنسبةإلى مستقبله ومستقبل عائلته فإنّ عمله وإنتاجه يكونان أفضل كمّاً وكيفاً، من هنا فإنّ أغلب الدول اليوم تعمل على توفير مظلّة من التأمينات المتنوّعة للعمال نظير التأمين الصحي، وتأمين الطوارئ، والحياة، والتقاعد وتفرض على أصحاب العمل ـ سواء في القطاع الخاص أو الحكومي ـ أن يتحملوا قسطاً أساسياً من تكاليف هذه التأمينات. وقد إهتم الإسلام بهذا الموضوع اهتماماً بالغاً، فإضافة إلى مبدأ التكافل الاجتماعي الذي يجعل المسلمين جميعاً مسؤولين عن بعضهم البعض، يفرض الإسلام على الحكومة الإسلامية أن تعمل على تمهيد الأرضية لتوفير هذا النوع من الخدمات. وفي النظام الإسلامي يتمتع حتى غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي بهذه الامكانيات أيضاً[3]. أما العاجزون عن القيام بأي نشاط اقتصادي لسببٍ من الأسباب،

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠٢.

(٣) مرتضي مطهري: داستان راستان، ج٢، ص٢٢١ و٢٢٢؛ المؤلف نفسه: تعليم وتربيت در اسلام، ص٢٦١.

أو المصابون بعوق بسبب حادث طارئ يمنعهم من العمل فإنهم يتمتعون بدعم ورعاية الحكومة الإسلامية، أمّا تكلفة هذه الضمانات فتؤمّن من عائدات الخمس والزكاة والصدقات وسائر إيرادات الحكومة الإسلامية. روي عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام في هذا المجال أنّه قال:

من طلب هذا الرزق من حلّه ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله، فإن غلب عليه [أي حدث له حادث أعاقه عن العمل] فليستدن على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وآله ما يقوت به عياله، فإن مات ولم يقضه كان على الإمام قضاؤه، فإن لم يقضه كان عليه وزره، إنّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ﴾..[1]. فهو فقير مسكين مغرم[2].

هـ: لا.. للأعمال الشاقة

انطلاقاً من حالة الطمع لدى الكثير من الناس، فإنهم يحرصون على توفير أكبر قدر من النفع الذاتي لأنفسهم وبأي شكل من الأشكال، من هنا فإن لم يكن ربّ العَمل يتمتع بوازع أخلاقي ذاتي، ولم تكن هناك رقابة حكومية تضبط تصرفاته، فإنه ينتهز كل فرصة سانحة للضغط على العمّال والمرؤوسين واستغلالهم لتحميلهم ما لا يطيقون. إنّ قراءة سريعة للأوضاع المؤلمة التي كان العمال الأوروبيون يعيشونها في القرن التاسع عشر تفضح هذا الواقع المرير، وواضح أنّ هذا الأسلوب من التعامل يؤدّي على المدى الطويل إلى تقليص حجم ونوعيّة الإنتاج. امّا الإسلام فيوصي المسلمين بضرورة رعاية حقوق العمّال، والمرؤوسين بشكل عام، وكل من يكون تحت إمرة الإنسان لأي سبب من الأسباب، فقد أوصى

---

(1) سورة التوبة: ٦٠.

(2) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٩١، باب أنه يجب على الإمام قضاء الدين عن المؤمن المعسر...، ح٢، وأيضاً انظر سائر أحاديث هذا الباب.



رسول الله ﷺ المسلمين بأن يحسنوا التعامل مع مرؤوسيهم فقال ـ في حديث ـ:

(إخوانكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده، فليُطعمه مما يأكل، وليُكسِه مما يلبس، ولا يكلِّفه ما يغلبه...)[1]

كما ينبغي تنظيم ساعات العمل بشكل يمنح العامل فرصة العبادة والاستراحة، يقول الإمام الصادق عليه السلام:

(من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملنّ أجيراً حتى يعلم ما أجره، ومن استأجر أجيراً ثم حبسه عن الجمعة يبوء بإثمه، وإن هو لم يحبسه إشتركا في الأجر)[2].

و: أمانة العامل

العامل، أو أي فرد يُكلّف بعمل مّا وتوضع تحت تصرفه مواد أو أجهزة ومعدّات، فإنّه أمين، ويعني هذا لو تضررت أو تلفت تلك الأشياء من غير تسبيب أو تفريط من العامل فإنه لا يكون ضامناً. يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال:

(لا يضمن الصائغ ولا القصّار (غاسل الثياب) ولا الحائك إلا أن يكونوا متّهمين، فيخوّف بالبيّنة ويُستحلف لعله يُستخرج منه شيء).

ويضيف الإمام عليه السلام حول رجل إستأجر جمّالاً فيكسر الذي يحمل أو يهريقه:

(على نحوٍ من العامل، إن كان مأموناً فليس عليه شيء، وإن كان غير مأمون فهو ضامن)[3].

---

(١) حسين النوري: مستدرك الوسائل، ج١٥، ص٤٥٨.
(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٤٥.
(٣) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٧٤.



واضح أنّ رعاية هذه الحقوق تؤدي إلى ثقة العامل، وتضاعف حوافزه لعمل أفضل كمّاً وكيفاً.

ز: إمكانيّة شراكة العامل في الإنتاج

يستخدم النظام الرأسمالي العامل كأجيريستلم أجوراً ثابتة ومقرّرة سلفاً، بينما العامل في النظام الإسلامي يتمتع ـ إضافة إلى ذلك ـ بفرصة الشراكة في الأنشطة الإنتاجية أيضاً بحيث يستلم نسبة من الأرباح عوضاً من الأجر الثابت، وربما نستلهم من الأحاديث الشريفة أنّ من الأفضل أن لا يعمل العامل لقاء أجرٍ ثابت إذا كانت فرصة الشراكة في العمل الإنتاجي متوفرة[1]. وفي هذا السياق فقد شرَّع الإسلام عقود المضاربة، والمساقاة، والمزارعة، ومن الثابت أنّ مشاركة العامل في الربح تضاعف حوافزه في إجادة العمل من حيث الكميّة والنوعيّة.

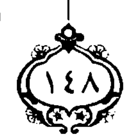
ثانياً ـ وجوب بعض الأنشطة

من أجل تنظيم الشؤون الاجتماعية يوجب الإسلام ـ إضافة إلى الوصايا والإرشادات الكثيرة بشأن العمل وضرورة السعي (والتي نشير إليها لاحقاً) وكذلك التأكيد على حقوق اليد العاملة والترغيب في إنتاج السلع الزراعية والصناعية المتنوّعة وتقديم الخدمات الضرورية المختلفة للمجتمع ـ يوجب الإسلام إنتاج بعض السلع والقيام ببعض الخدمات، ويحرّم بعض السلع والخدمات الأخرى.

وبشكل عام فإنّ إنتاج السلع والخدمات الضرورية التي تتوقف عليها الحياة الاجتماعية، أو يرتهن بها استقلال البلاد وكرامة المجتمع بحيث

---

(١) يقول الإمام الباقر عليه السلام: «مَنْ آجرَ نفسه فقد حَظَر عليها الرزق، وكيف لا يحظر عليها الرزق وما أصابه فهو لربِّ آجره» (محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، باب ٦٦ من أبواب ما يكتسب به، ح٤).



تتعرض حياة الناس للخطر وينعدم الأمن والاستقرار في المجتمع في حالة عدم وجود هذه المنتجات والخدمات، أو يتعرّض استقلال الدولة الإسلامية لأخطار، في كل هذه الحالات يجب على الأفراد القادرين إنتاج تلك السلع وعرض تلك الخدمات. ومن الواضح في حال قيام بعض الأفراد، ممن فيه الكفاءة اللازمة لدفع الضرورة في المجالات المذكورة فإنّ الوجوب يسقط عن الآخرين. وكمثال: يمكننا الإشارة إلى إنتاج الحنطة والخدمات اللاحقة، أو إنتاج بعض السلع الصناعية، والطبيّة، والزراعية، والأجهزة الدفاعية، وكذلك الخدمات التعليمية والصحية.

كما تحرّم الشريعة إنتاج كل السلع والقيام بكل الأعمال المضرّة بالمجتمع والتي تؤدي إلى إهدار الموارد الطبيعية والبشرية بدون حصيلة إيجابيّة.ويؤدّي تحريم هذا النوع من الأنشطة إلى الحدّ من المفاسد الناجمة عنها، كما يمنع عن توظيف عوامل الإنتاج في المجالات الخاطئة.

ثالثاً ـ الحدّ من تعدّد الوسائط

تعدّد الوسائط بين المنتج والمستهلك يشكّل أحد أسباب ارتفاع الأسعار، حيث يؤدي دور الوسيط إلى ارتفاع الأسعار من دون أن يقدِّم أية خدمة مفيدة في توزيع السلع، بل ترتفع الأسعار إستناداً إلى السمسرة وبعض العقود الصوريّة. ورغم أنّ الإسلام يحرِّض على مبدأ التجارة والبيع والشراء، إلا أنّه ينهى عن تعدّد الوسائط غير الضرورية التي لا تؤدّي سوى إلى ارتفاع الأسعار من دون أن تقدّم أيّة خدمة، والجدير بالذكر أنّ أغلب الروايات وآراء الفقهاء جاءَت حول تعدّد الوسائط في الخدمات. من ذلك يمكننا الإشارة إلى السؤال الذي طُرِح على الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول عليّ الصائغ:

قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: أتقبَّل العمل ثم أُقبِّله من غلمان يعملون معي بالثلثين، فقال: (لا يصلح ذلك إلا أن تعالج معهم فيه).



قلتُ فإني أُذيبه لهم؟ فقال ﷺ: (ذلك عمل فلا بأس)[1].

بناءً عليه، فلو استأجر ـ مثلاً ـ شخصٌ بيتاً بأجرة معيّنة، لا يحقّ له إعادة تأجيره لغيره بمبلغٍ أكبر، إلا إذا أحدث فيه تغييراً ما.

وفي بعض الحالات يشمل هذا الحكم عقد البيع والشراء أيضاً. وكمثال:

يروي علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر ﷺ عن الرجل يشتري الطعام، أيصلح بيعه قبل أن يقبضه؟ قال: (إذا ربح لم يصلح حتى يقبض...)[2].

و للحد من السمسرة في التجارة فقد نهى الإسلام عن (تلقّي الركبان) حيث كان بعض الناس يستقبل القوافل التجارية خارج المدينة وكانوا يبتاعون بضائعهم بأسعار أقل من سعر السوق، ثم كانوا يعرضونها للبيع في السوق بأسعار مرتفعة، فقد نهى الإسلام عن هذا العمل الذي لم يكن يؤدّي إلى أيّ قيمة مضافة، بل كان يتسبب في رفع الأسعار فقط[3].

رابعاً ـ شفّافيّة المعلومات

توافر المعلومات الكاملة وشفافيّتها بين المؤسسات الاقتصادية من جهة، وبينها وبين المستهلكين من جهة أخرى، يُعدّ أحد مكوّنات كفاءة السوق. فكلما كان الحصول على هذه المعلومات أسهل، كانت المنافسة في السوق أكبر. ويؤكّد الإسلام على هذا الشرط عن طريق تحريم الكذب والغش في العقود من جهة، واشتراط العلم (وعدم الجهالة) بالنسبة إلى

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، ص٢٦٦، الباب ٢٣ من أبواب أحكام الإجارة، ح٧، انظر أيضاً: نفس المصدر، ص٢٦٧.
(٢) جعفر سبحاني: سيماي اقتصاد اسلامي، ص٢٣٢، محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، الباب ١٦ من أبواب أحكام العقود، ص٣٨٩، ح٩.
(٣) سيد كاظم صدر، اقتصاد صدر اسلام، ص٢١ و١٧٦ و٢٥٨.



نفاصيل العقود في صحّتها من جهة ثانية، وقد أقرّ حق الفسخ للطرف المتضرّر في حالة ثبوت خلاف ذلك، بناءً عليه فإنّ من يعرض سلعة معيبة للبيع لابد له من إعلام المشتري بذلك حتى لا يكون له حقّ الفسخ فيما إذا قرّر شراءَها. إضافة إلى ذلك فإنّ الرسول الأعظم وأئمة أهل البيت عليهم السلام عملوا على تزكية النفوس ومكافحة الكذب والخيانة و... عن طريق التنويه بالآثار السلبية لهذه الآفات السلوكيّة على الواقع الخارجي. يقول أحد أصحاب النبي الأكرم ﷺ:

كان رسول الله ﷺ يخرج إلينا وكنّا تجّاراً، وكان يقول: (يا معشر التجّار، إيّاكم والكذب)[1].

وحول آثار الصدق والكذب على التجارة، يقول ﷺ:

(إذا التاجران صدقا بورك لهما، فإذا كذبا وخانا لم يُبارك لهما)[2].

ونقرأ في رواية أخرى أنّ رسول الله ﷺ نهى رجلاً كان يمزج السلعة الجيّدة بالردئية لبيعها، وحذّره من الغشّ في البيع. تقول الرواية:

مرّ رسول الله ﷺ برجل يبيع طعاماً قد خلط جيّداً بقبيح، فقال له النبي ﷺ: (ما حَمَلكَ على ما صنعتَ؟) فقال: أردتُ أن يَنْفُق، فقال له النبي ﷺ: (ميّز كل واحدٍ منهما على حدة، ليس في ديننا غش)[3].

وحول تأثير الخيانة والغشّ في العمل الاقتصادي يقول الإمام الصادق عليه السلام لرجل يبيع الدقيق:

(إيّاك والغشّ، فإنّ من غَشَّ غُشَّ في ماله، فإن لم يكن له مال غُشَّ في أهله)[4].

---

(١) الطبراني: المعجم الكبير، ج٢٢، ص٥٦، ح١٣٢.
(٢) الكليني: الكافي، ج٥، ص١٧٤، ح٢.
(٣) المتقي الهندي: كنز العمال، ج٤، ص١٥٩، الباب ٢ من كتاب البيوع من قسم الأفعال، ح٩٩٧٤.
(٤) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، ص٢٠٩، باب ٨٦، ح٧.



ومن نماذج اهتمام الشريعة بوضوح المعلومات في العقود (وعدم الجهالة) هو نهي الشارع المقدس عن التطفيف والنقص في المكيال والميزان، الأمر الذي يؤكّد عليه القرآن الكريم وكذلك السنّة الشريفة. يقول القرآن عن لسان شعيب:

﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[١].

ويقول الإمام الصادق عليه السلام حول السبب في هلاكِ قوم شعيب:

(أهلكهم الله بنقص المكيال والميزان)[٢].

وبهذه التشريعات تتضاعف الثقة بين المؤسسات الاقتصادية والمستهلكين، كما تؤدي إلى سرعة وسهولة وكفاءة المعاملات والعقود.

خامساً ـ منع الاحتكار

من السلوكيات المذمومة في مجال التوزيع والذي يحاربه الإسلام بشدّة، هو تجميد السلع وإخراجها من دائرة التوزيع، وذلك بهدف إحداث غلاء كاذب للأسعار (الاحتكار). وواضح أنّ هذا السلوك يعرقل المسيرة الطبيعية للاقتصاد ويصيبها بآفات كثيرة. ويكفي في ذم الاحتكار قول رسول الله صلى الله عليه وآله:

(أيّما رجل إشترى طعاماً فكبسه أربعين صباحاً يريد به غلاء المسلمين ثم باعه فتصدّق بثمنه لم يكن كفارةً لما صنع)[٣].

وحول التعامل مع المحتكرين، يقول الإمام علي عليه السلام في عهده لمالك الأشتر:

(... فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه. وليكن البيع بَيْعاً

---

(١) سورة هود: ٨٥.
(٢) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٢، ص٣٨١، ح٢.
(٣) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣١٤.



سَمْحاً: بموازين عدلٍ، وأسعار لا تُجحِف بالفريقين من البائع والمُبْتاع، فمن قارَفَ حُكرةً بعد نهيك إياه فنكّل به، وعاقبه في غير إسراف)[1].

ورغم أن الرواية السابقة عن رسول الله ﷺ وبعض الروايات الأخرى تدل على أنّ دائرة الاحتكار تشمل بعضاً من المواد الغذائية فقط، إلا أنّ روايات أخرى كحديث أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر، تدل بوضوح على أن المعيار في التحريم هو الضرورة وحاجة المجتمع سواء كانت السلعة المحتكرة موادَّ غذائية أو غير ذلك. يقول الإمام علي عليه السلام حول سلوك بعض التجار:

(واعلم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثيرٍ منهم [التجار] ضِيقاً فاحشاً، وشحّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكّماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة، وعيبٌ على الولاة)[2].

واختلفت عبارات النصوص الدينية حول تحديد المدّة الزمنية التي يتحقق بها الاحتكار. فالرواية التي ذكرناها آنفاً عن رسول الله ﷺ حدّدت المدة بأربعين يوماً، بينما جاء في حديث مروي عن الإمام الصادق عليه السلام التفريق بين زمن الوفرة وزمن الشحّة حيث يحدّد ثلاثة أيام لزمن القحط والشحّة، وأربعين يوماً لزمن الوفرة. يقول الإمام عليه السلام:

(الحُكرة في الخصب أربعون يوماً وفي الشدّة والبلاء ثلاثة أيّام، فما زاد على الأربعين يوماً في الخصب فصاحبه ملعون، وما زاد على ثلاثة أيام في العسرة فصاحبه ملعون)[3].

وواضح أنّ هذه الأعداد قد تكون مع الأخذ بالاعتبار ظروف ذلك

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ص٣١٢، ح١.



العصر، فلا يبعد أن تتفاوت في ظروف وأزمنة أخرى، تماماً كما نجد الإمام الصادق عليه السلام يأمر العاملين لديه عند الحصاد أن يحتفظوا من المحاصيل الزراعية بمقدار حاجة أسرته السنوية ثم يعرضوا الباقي للبيع، بينما في ظروف شحّة الحبوب وغلاء الأسعار يأمر الإمام عليه السلام ببيع مدّخرات الحنطة في البيت، ثم شراء خبز العائلة بشكل يومي كسائر الناس(١).

وفي الرواية التالية يذمّ رسول الله صلى الله عليه وآله بشكل عام كل احتكار يؤدي إلى غلاء الأسعار والإضرار بالناس:

(كل حُكرةٍ تضرّ بالناس وتغلّي الأسعار عليهم فلا خير فيها)(٢).

سادساً ـ مواجهة الانحصار

من الثابت في البحوث الاقتصادية، أنّ السوق الانحصارية تؤدي إلى الخسارة الساكنة (أو خسارة الرفاه الإضافي)(٣) وتخفض مستوى الرفاه الاجتماعي العام(٤). ورغم عدم وجود موضوع بهذا العنوان في النظام الإسلامي، إلا أنه بإمكاننا الاستهلام من التعاليم الواردة في المجالات الأخرى أنّ الشريعة لا تؤيّد السلوك الانحصاري بشكل عام. وإذا اقتضت الضرورة في بعض الحالات حصر العرض أو الطلب على سلعةٍ مّا بيد شخص أو فئة كالحكومة مثلاً فليس ذلك من باب السلوك الانحصاري. في

---

(١) أبو جعفر محمد الطوسي: تهذيب الأحكام، ج٧، ص١٦١. [روي عن معتب قال: قال أبو عبدا عليه السلام: ... وقد يزيد السعر بالمدينة، كم عندنا من طعام؟ قلتُ: عندنا ما يكفينا أشهراً كثيرة: قال: أخرجه وبعه. قلت له: وليس بالمدينة طعام. قال: بعه. فلما بعتُه قال: إشتر مع الناس يوماً بيوم].

(٢) نعمان بن محمد التميمي المغربي: دعائم الإسلام، ج٢، ص١٤٧ و١٤٨.

(٣) deadweight loss

(٤) اس. جارلز. موريس و اون. ار. فيليبس: تحليل اقتصادي، ج٢، ص١٤٧ و١٤٨.



ما يلي نعرض بعض الأدلة على عدم ملاءمة السوق الانحصارية مع مبادئ الإسلام:

أ ـ تعود ملكيّة الموارد الطبيعية إلى الدولة الإسلامية، ولا يحق لأي شخص أو فئة خاصة احتكار الانتفاع بها؛ وقد أشرنا في الفصل الثالث إلى أنّ باستطاعة الحكومة تخويل حق استثمار الموارد الطبيعية للأشخاص لقاء أجرة محدّدة أو نسبة من العائد.

ب ـ قلنا آنفاً إنّ أحد أحكام السوق الإسلامية هو منع الاحتكار. فعلى المحتكر أن يعرض السلع المحتكَرة في السوق حتى تتعيّن أسعارها في ظروف طبيعية؛ ولكن الحكومة لا تقوم في الظروف العادية بتحديد الأسعار. وإذا كان الإسلام لا يسمح للحكومة الإسلامية بأن تقوم بتحديد الأسعار إلا في حالات الضرورة، فكيف يمكن أن يسمح لأشخاص يحتكرون عرض سلعة أو خدمة معينة بتعيين السعر بأنفسهم؟ جاء في حديث شريف عن رسول الله ﷺ.

(من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغلّي عليهم كان حقاً على الله أن يقذفه في معظم جهنّم رأسه أسفله)(1).

وجاء في رواية أخرى أنّ رسول الله ﷺ قال:

(مَنْ تمنّى الغلاء على أمتي ليلة، أحبط الله عمله أربعين سنة)(2).

ويختلف الانحصار عن الاحتكار في أنّ الاحتكار يكون عادةً في قطاع التوزيع، بينما يلعب الانحصار دوره في قطاع الإنتاج وفي السوق أيضاً، حيث يتحرك على صعيدَي الشراء والبيع في الوقت نفسه.

ج ـ جاء في رواية أنّ الإمام الصادق عليه السلام دعا مولى له يُقال له

(1) أبو عبد الله الحاكم النيشابوري: المستدرك على الصحيحين، ج2، ص12.
(2) علي المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمال في السنن والأقوال، ج4، ص98، ح9721.



مصارف، فأعطاه ألف دينار وقال له: تجهّز حتى تخرج إلى مصر، فإنّ عيالي قد كثروا، فتجهَّزَ بمتاع وخرج مع التجّار إلى مصر، فلما دنوا من مصر استقبلتهم قافلة خارجة من مصر، فسألوهم عن المتاع الذي معهم ما حاله في المدينة، وكان متاع العامّة، فاخبروهم أنّه ليس بمصر منه شيء، فتحالفوا وتعاقدوا على أن لا ينقصوا متاعهم من ربح الدينار ديناراً، فلما قبضوا أموالهم انصرفوا إلى المدينة، فدخل مصارف على أبي عبد الله الصادق عليه السلام ومعه كيسان كل واحد ألف دينار. فقال: جُعلتُ فداك، هذا رأس المال، وهذا الآخر ربح. فقال: إنّ هذا الربح كثير، ولكن ما صنعتم في المتاع؟ فحدّثه كيف صنعوا، وكيف تحالفوا، فقال:

(سبحان الله! تحلفون على قوم مسلمين أن لا تبيعوهم إلا بربح الدينار ديناراً).

ثم أخذ أحد الكيسين وقال: هذا رأس مالي، ولا حاجة لنا في هذا الربح. ثم قال: يا مصارف، مجالدة السيوف أهون من طلب الحلال[1].

نستلهم من هذه الرواية أنّ اتفاق فئة معينة من المنتجين أو القوى العاملة على رفع الأسعار بشكل غير طبيعي أمر غير جائز.

د ـ يؤدي الانحصار، إلى جانب عدم الاستغلال الكامل لعوامل الإنتاج، إلى القضاء على قسم من طاقات المجتمع الإنتاجية، كما يقوم الانحصاريون في ظروف معينة بإعدام منتوجاتهم بهدف رفع أو استقرار أسعارهم الانحصارية، هذا في الوقت الذي قد تكون قطاعات كبيرة من المجتمع بأمسّ الحاجة إلى هذه السلع إلا أنهم يعجزون عن الحصول عليها بسبب أسعارها المرتفعة، ولا شك إنّ هذا الأسلوب من العمل لايتفق مع القيم الأخلاقية للنظام الإسلامي[2].

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، باب ٢٦ من أبواب آداب التجارة، ح١.

(٢) للاطلاع على الأدلة التفصيلية لهذا القسم انظر: مجيد رضايي: بازار كار در اقتصاد اسلامي، ص٧٩ ـ ٨٤.



سابعاً ـ تحريم الإسراف والتبذير

تُطلق كلمة الإسراف على استهلاك المال أكثر من الحد المتعارف عليه، أما كلمة التبذير فتُطلق على الاستهلاك العشوائي الذي لا يخدم أي هدف منطقي وسليم. ويتضمّن القرآن الكريم النهي عن الموردين:

﴿وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[1].

﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾[2].

وجاء في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

(أدنى الإسراف: هراقة فضل الإناء، وابتِذال ثوب الصون، وإلقاء النوى)[3].

إذاً، فليس الإفراط في الاستهلاك محرَّماً فحسب، بل سوء الاستفادة من الأموال والممتلكات ممنوع أيضاً. من هنا فإنّ أي استغلال غير سليم للثروات الطبيعية، وعوامل الإنتاج، كالقوى البشرية، يعد من مصاديق المنع الشرعي.

وكذلك في مجال الاستهلاك، لا يحق للمسلم أن يبذِّر السلع الضرورية للمجتمع، أو أن يستهلك منها أكثر من حاجته. فالاستخدام السيِّئ للمواد الغذائية، والملابس، والماء، وأنواع الطاقة يؤدّي، إضافة إلى القضاء على الموارد الطبيعية التي هي مِلك الأجيال القادمة، إلى تشديد الأزمات الاقتصادية في الأوضاع التضخميّة. وواضح أنّ مصاديق الإسراف في الاستهلاك تختلف في العصور والمجتمعات المختلفة.

---

(١) سورة الأنعام: ١٤١.

(٢) سورة الإسراء: ٢٦.

(٣) فضل بن حسن الطبرسي: مكارم الأخلاق، ص١١٨، نقلاً عن سيد رضا حسين: الگوي تخصيص درآمد در اقتصاد اسلامي، ص١٤٥.



ثامناً ـ تحريم الهدر

منع الهدر وحرمة القضاء على الأموال والممتلكات يُعدَّان قيداً آخر من القيود الشرعيّة في مجال الاستفادة من الأموال، فلا يحق لأحد أن يهدر السلعة التي يملكها أو يتسبب في هدر ما يملكه الآخرون. ولأنّ الرؤية الدينية تعتبر الإنسان وأمواله أمانة الله تعالى، فإنّ الدين لا يمنحه الحرية المطلقة في كيفية الاستفادة من الأموال؛ فعمر الإنسان ثروة نفيسة بيده، فإذا تساوى يوماه فهو مغبون. وكما أشرنا في موضوع الإسراف فإنّ نطاق الهدر يشمل الاستفادة غير السليمة من المواهب الالهية أيضاً.

تاسعاً ـ منع الربا

من الآفات التي تهدد الإنتاج والعمالة، شيوع تعاطي الربا في المعاملات والأنشطة الاقتصادية. فالربا يضعف الاقتصاد ويُفقده المناعة تجاه الأخطار، أضف إلى ذلك إضراره بالقيم الأخلاقية في المجتمع كالإيثار، والتعاون، والقرض الحسن، والأخلاق الإنسانية بشكل عام. فبفسح المجال أمام الربا يتجه أصحاب الرساميل نحو الإقراض الربوي ويمتنعون عن استثمار أموالهم في المجالات الإنتاجية المقرونة عادة ببعض المخاطر. أمّا المنتجون الذين يستفيدون من هذه القروض، فهم يضطرون للاتجاه نحو إنتاج السلع ذات الربح الأكبر من فوائد القروض، وبالتالي فإنّ الربا يؤدّي إلى خروج فئة من الناس عن دائرة الأنشطة الاقتصادية، إضافة إلى عدم توفير السلع الضرورية للمجتمع.

وحول سبب تحريم الربا يقول الإمام الرضا عليه السلام:

(وعلّة تحريم الربا بالنسبة إلى علّة ذهاب المعروف، وتلف الأموال، ورغبة الناس في الربح، وتركهم القرض، والقرض صنائع المعروف، ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال)[1].

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، باب ١ من أبواب الربا، ص٤٢٥، ح١١.



عاشراً ـ مكافحة الاكتناز

اختلفت الآراء الفقهية حول حرمة الكنز وتراكم الأموال، فيرى البعض أنّ الحرمة تختص بالأموال غير المزكّاة، بينما يرى البعض الآخر أنّ التحريم يشمل اكتناز وتجميد الأموال وبالأخص النقد بشكل مطلق، وللتخلص من هذه الحرمة لابد من تحريك الأموال في المبادلات التجارية والأعمال الاقتصادية. وبناءً على هذا الرأي، فإنّ ادّخار مقدار من المال اللازم لضمان النفقات العادية في الحياة اليومية خارج عن نطاق الكنز(١).

وبتطبيق هذا الحكم، فإنّ الثروات تنطلق من حالة الركود، وتزدهر أنشطة المؤسسات الاقتصادية المختلفة، وتتضاعف الاستثمارات ومستوى التشغيل، وتبعاً لذلك فإنّ معدلات الإنتاج ترتفع، كما يتضاعف دخل العوائل، ويصبح الطلب في المجتمع في وضع منشود.

حادي عشر ـ قاعدة لا ضرر

تستند هذه القاعدة إلى حديث شريف روي عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة وفي وقائع متعددة، من ذلك ما جاء في بعض المصادر أنّ رسول الله ﷺ قال:

(لا ضرر ولا ضرار على مؤمن)(٢).

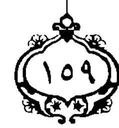
فلا تُشرَّع في الإسلام أيّة أحكام تضرّ بالمكلّفين أو تنتهي إلى الإضرار بهم، كما لا تؤيّد الشريعة أحكاماً وقوانين تؤدي إلى الإضرار بالآخرين.

انطلاقاً من هذه القاعدة فإنّ أي تصرّف من قبل اليد العاملة، أو من ربّ العمل يؤدي إلى الإضرار بالطرف الآخر، يُعدّ أمراً غير مشروع ينبغي العمل على منعه.

---

(١) لمزيد الإطلاع على الآراء المختلفة حول الكنز وأدلّتها أنظر: سيد رضا حسيني: الگوي تخصيص درآمد ورفتار مصرف كننده، ص١٣٢ ـ ١٤٠.

(٢) محمد بن الحسن الحر العاملي؛ وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣٦٤.



ثاني عشر ـ مكافحة الترف

يهتم الإسلام ـ كدين إلهي ـ برفاه الإنسان بشكل كبير، وهناك أحاديث شريفة تحثّ الإنسان على السعي من أجل رفاه الأسرة وتعد ذلك نوعاً من العبادة، إلا أنّ التوجّه الاستهلاكي البحت والبَطَر في المعيشة اللذَيْن يُنسيان الإنسان ذكرَ الله واليوم الآخر منهيّ عنهما في الشريعة، ويذم القرآن الكريم هذا النوع من الناس:

﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّنۢ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[1].

ثالث عشر ـ ذم الحرص (الطمع)

الحرص في الاستهلاك يعد أحد عوامل زيادة التضخّم. فهناك من الناس من يعمد في الظروف التضخميّة إلى اقتناء عدة أضعاف حاجته من المواد المعيشية وذلك خوفاً من ارتفاع الأسعار، إلا أنّ عملهم هذا يؤدّي إلى إرتفاع الطلب على السلع مما يسبب مضاعفة التضخّم أكثر فأكثر. وقد أشرنا في ما سبق من هذا الفصل إلى أنّ الإمام الصادق عليه السلام أمر في مثل هذه الظروف بعرض المواد الغذائية الإضافية المخزونة في البيت للبيع في السوق، وشراء المواد اللازمة بشكل يومي. كما تضمّ السُنّة الشريفة أحاديث كثيرة في ذم الحرص وضرورة معالجة هذا المرض النفسي.

من ذلك ما روي عن الإمام علي عليه السلام في هذا المجال:

(مَنْ حَرَصَ على الدنيا هلك)[2].

رابع عشر ـ ذم التنافس في الاستهلاك

بناءً على بعض نظريّات الاستهلاك، فإنّ حساسيّة الأفراد بالنسبة إلى

---

(١) سورة القصص: ٥٨.

(٢) عبد الواحد الآمدي التميمي: غرر الحكم ودرر الكلم ح٨٤٤٢.





مستوى استهلاكهم المطلق لا يصل إلى درجة قلقهم تجاه مستوى استهلاكهم بالمقارنة باستهلاك الآخرين[1]. وبتعبير أوضح: ينظّم المستهلكون استهلاكهم ـ عادةً ـ على أساس المنافسة والتسابق مع الآخرين.

ويقولون أيضاً:

يقوم الأغنياء بالادّخار أكثر من الاستهلاك؛ ذلك لأنّ عدداً قليلاً ممن حولهم يتمتع بوضع أفضل منهم كي يتنافسوا معه، بينما الفقراء يستهلكون أكثر مما يدّخرون، لأنّهم يجدون عدداً أكبر ممن حولهم أفضل حالاً منهم فيتنافسون معهم في زيادة الاستهلاك[2].

ومن جهة، فإنّ أحد عوامل اختلال التوازن الاقتصادي هو الإنفاق غير الضروري الذي يتم بدافع التنافس فقط. أما في الرؤية الإسلامية، فإنّ الإنسان يُذمّ ويُلام إذا ما استهلك شيئاً ما بدافع التفاخر على الآخرين، والتظاهر والتمايز منهم، أو للتنافس والتسابق فحسب، ويُعدّ هذا من الحوافز السلبية. إنّ الإسلام يدين بشدّة التنافس في الاستهلاك، بحيث نجد القادة الربانيين ينهون حتى عن مصاديقه البسيطة الساذجة. روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الآية الكريمة: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ أنّه قال:

(إنّ الرجل ليعجبه أن يكون شراك نعله أجود من شراك نعل صاحبه فيدخل تحتها ـ أي تحت الآية المذكورة ـ)[3]. أي يُعدّ من الذين يريدون علوّاً في الأرض وفساداً.

وعموماً، فهناك العديد من الأحاديث الشريفة حول ذم الإنفاق والاستهلاك بدافع التفاخر. يقول رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

(١) ويليام. اچ. برانسون: تئوري وسياست هاي اقتصاد كلان، ج١، ص٣٤٤.
(٢) انظر: مجموعة من المؤلفين: در آمدي بر اقتصاد اسلامي، ص٣٧٥.
(٣) عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي: تفسير نور الثقلين، ج٤، ص١٤٤.



(من لبس ثوباً فاختال فيه، خسف الله به من شفير جهنّم، وكان قرين قارون)[1].

٢ ـ الأحكام التشجيعية

لا يكتفي الدين الإسلامي الحنيف بتشريع القوانين والأحكام الإلزامية فقط والتي بحثناها آنفاً، بل هناك الكثير من الأحكام التشجيعية والتنزيهية (المستحبات والمكروهات) التي أقرّها الإسلام بهدف تسامي المسلمين واقترابهم أكثر فأكثر من القمّة المنشودة في النظام الاقتصادي للإسلام. هنا نبحث عن بعض هذه الأحكام:

أولاً ـ الحث على العمل وذم الكسل

الإسلام دين السعي والعمل، وعلى الرغم من الإعلام المضاد الذي يشيع بأنّ الإسلام يحرِّض على ترك الدنيا والتفرّغ للآخرة فقط، وأنّ من نتائج هذا التوجّه، الكسلَ والتهرّبَ من السعي والعمل بين المسلمين، على الرغم من ذلك فإنّ مصادرنا الدينية تطفح بالأحاديث الشريفة التي تؤكّد على العمل وتعدّه من أفضل العبادات.

ونقرأ في القرآن الكريم أنّ الله تعالى جعل النهار وضياءَه للعمل من أجل توفير المعاش:

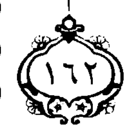
﴿وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾[2].

وتشير آية أخرى إلى بعض النعم الالهية، وأن الانتفاع بهذه النعم إنما يكون عن طريق السعي والعمل:

﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ ٱلْعُيُونِ * لِيَأْكُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾[3].

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٣، ص٣١٨، ح٦.
(٢) سورة البلد: ٩٠.
(٣) سورة يس: ٣٤و٣٥.



ويكفي لمعرفة مدى اهتمام الإسلام بالعمل أن رسول الله ﷺ لما رجع من تبوك استقبله سعد بن معاذ الأنصاري، فصافحه النبي ﷺ ثم قال له ما هذا الذي أرى بيدك؟ قال: يا رسول الله أضرب بالمرّ والمسحاة فأنفقه على عيالي. فقبّل يده رسول الله ﷺ وقال: (هذه يد لا تمسّها النار)[1].

وهناك مجموعة من الأحاديث الشريفة تؤكد على العمل باعتباره طريقاً لتوفير مستلزمات الحياة للإنسان ولأسرته، ولكي لا يكون كلاً على الناس.

يقول الرسول الأعظم ﷺ:

(كلوا من كدِّ أيديكم)[2].

وفي حديث آخر يلعن النبي ﷺ كل من يثقل كاهل الآخرين بأعبائه، وبذلك يهدر حقوق أسرته، يقول ﷺ:

(ملعون ملعون من ألقى كَلَّه على الناس، ملعون ملعون من ضيَّع من يعول)[3].

وروي في أخبار حواريي عيسى عليه السلام أنهم كانوا إذا جاعوا قالوا: يا روح الله جعنا، فيضرب بيده على الأرض سهلاً كان أو جبلاً فيُخرج لكل إنسان منهم رغيفين يأكلهما، فإذا عطشوا قالوا: يا روح الله عطشنا، فيضرب بيده على الأرض سهلاً كان أو جبلاً، فيُخرج ماءً فيشربون، قالوا: يا روح الله مَنْ أفضل منّا؟ إذا شئنا أُطعمنا، وإذا شئنا سُقينا، وقد آمنّا بك واتبعناك! فقال النبي عيسى عليه السلام: أفضل منكم مَنْ يعمل بيده، ويأكل من كسبه. فصاروا يغسلون الثياب بالكراء[4].

وفي هذا المجال يقول الإمام الرضا عليه السلام:

---

(١) .ابن الأثير الجرزي الشيباني: أسد الغابة، ج٢، ص٢٦٩.
(٢) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٦٦، ص٣١٤؛ محمد رضا حكيمي ومحمد حكيمي وعلى حكيمي: الحياة، ج٥، ص٢٩٤.
(٣) محمد باقر المجلسي: مرآة العقول، ج١٦، ص١٣٧.
(٤) عباس القمي: سفينة البحار، ج٢، ص٤٧٨.



(ليس للناس بُدٌّ من طلب معاشهم، فلا تدع الطلب)[1].

ويشير الإمام الكاظم عليه السلام في حديث إلى أن من يعمل في سبيل توفير حياة كريمة لأسرته يكون له من الأجر كما للمجاهدين في سبيل الله. يقول عليه السلام:

(من طلب هذا الرزق من حلّه ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله...)[2]

وفي قسم آخر من كلمات الأئمة الهداة عليهم السلام يُعدّ العمل من عوامل النشاط والتلذّذ في الحياة. يقول الإمام الصادق عليه السلام حول هذه النقطة:

(... ولو كُفي الناس كل ما يحتاجون إليه لما تهنّؤوا بالعيش ولا وجدوا له لذّة؛ ألا ترى لو أنّ امرَءاً نزل بقوم فأقام حيناً، بلغ جميع ما يحتاج إليه من مطعم ومشرب وخدمة، لتبرَّم بالفراغ ونازعته نفسه إلى التشاغل بشيء؟ فكيف لو كان طول عمره مكفيّاً لا يحتاج إلى شيء؟ وكان من صواب التدبير في هذه الأشياء التي خُلِقت للإنسان أن جعل له فيها موضع شغل لكيلا تبرمه البطالة، ولِتكفّه عن تعاطي ما لايناله ولا خير فيه إن ناله)[3].

وهناك قسم آخر من الروايات تتحدّث عن الآثار السلبيّة للبطالة، وأنّ الحاجة إلى العمل لا تختص بجسم الإنسان فقط، بل إنّ تنمية روح الإنسان وكل قواه المعنوية وفكره وثقافته وتربيته تتوقف على العمل أيضاً، وأنّ البطالة تلقي بظلالها السلبيّة والضارّة على روح الإنسان أيضاً، يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا النطاق:

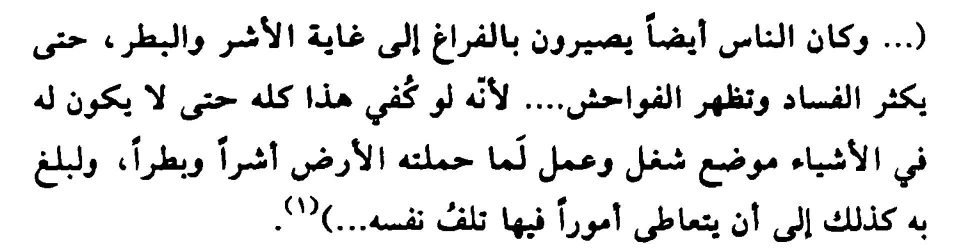
---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، باب ٦ من أبواب مقدمات التجارة، ح١١.

(٢) المصدر نفسه، باب ٤، ح٤.

(٣) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٣، ص٨٦و٨٧؛ محمد رضا حكيمي ومحمد حكيمي وعلي حكيمي: الحياة، ج٥، ص٢٩٣.




(... وكان الناس أيضاً يصيرون بالفراغ إلى غاية الأشر والبطر، حتى يكثر الفساد وتظهر الفواحش.... لأنّه لو كُفي هذا كله حتى لا يكون له في الأشياء موضع شغل وعمل لَما حملته الأرض أشراً وبطراً، ولبلغ به كذلك إلى أن يتعاطى أموراً فيها تلفُ نفسه...)[(١)].

وهناك روايات كثيرة أخرى، تذم البطالة، والكسل، والتهرّب من العمل بذرائع مختلفة[(٢)].

كذلك نلاحظ في سيرة المعصومين ﷺ اهتمامهم الكبير بالسعي والعمل وتوفير مستلزمات الحياة عن طريق الكدح الشخصي[(٣)].

ولا تضارب في الدين الإسلامي الحنيف بين العمل والسعي وبين عبودية الله تعالى، فالمهم أن يؤدّي الإنسان وظائفه في كل الأحوال، وهكذا يُروى: عندما كان الإمام علي عليه السلام يفرغ من الحرب، كان يتّجه نحو تعليم الناس والقضاء بينهم، وعندما كان يفرغ من هذه المسؤوليات كان يعمل في الزراعة في بستانه، ومع كل ذلك كان ذاكراً لله تعالى في كل الاحوال[(٤)].

وقد أصبح الإمام عليه السلام من أغنى الأفراد في عصره عن طريق العمل والسعي والزراعة وحفر الآبار وإحياء الأراضي بالنخيل، واستغل ثروته هذه في شراء ألفٍ من الرقيق وتحريرهم وأوقف كل بساتينه على الفقراء والمساكين[(٥)]؛ وواضح أنّ الغرق في العمل بحيث يحرم الإنسان على نفسه

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص٨٦ و١٠٦.

(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، باب ١٧، و١٨ و١٩ من أبواب مقدمات التجارة؛ محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٣، ص٨٦، وج١٠، ص١٠٩، وج٧٧ ص٢٢٨؛ عباس القمي: سفينة البحار، ج٢، ص٦٢٤؛ أبو شجاع شيرويه بن شهردار الديلمي الهمداني: الفردوس، ج٢، ص٢٩٤٠، ح١٨٨.

(٣) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٠٠، ص١٦؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، ص١٠ و٢٣ ؛ مرتضى مطهري: داستان راستان، ج١، ص١٩١.

(٤) أحمد بن محمد بن فهد الحلّي الأسدي: عدّة الداعي ونجاة الساعي، ص١٠١.

(٥) الكليني، الكافي (فروع)، ج٥، ص٧٤و٧٥ (روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين أعتق ألف مملوكٍ من كدّ يده).



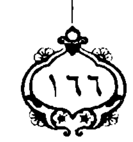
الترويح والاستجمام بشكل كامل ليس أمراً مرغوباً في الشريعة، خاصة إذا كان بدافع الحرص والطمع والتكاثر في الأموال. فعلى الإنسان أن يخصص قسماً من وقته للاستراحة والاستجمام، وقسماً آخر لتزكية النفس وتنمية المنافبيات في نفسه واكتساب العلوم الدينية والاجتماعية اللازمة[1]. يقول الإمام الكاظم عليه السلام:

(اجتهدوا في أن يكون زمانكم أربع ساعات: ساعة لمناجاة الله، وساعة لأمر المعاش، وساعة لمعاشرة الاخوان والثقات الذين يُعّرفونكم عيوبكم ويُخلِصون لكم في الباطن، وساعة تخلون فيها للذّاتكم في غير مُحرَّم، وبهذه الساعة تقدرون على الثلاث ساعات...)[2]

وتقوم هذه الإرشادات بدورٍ كبير في بلورة تابع العمل الذي يعرضه المسلم. فالمعروف أن مقدار الأجور يعدّ من العوامل الأساسية في تقسيم الوقت بين العمل والفراغ عند العمال؛ أي أنّ العامل يعرض حجماً أقل من العمل عندما تكون الأجور منخفضة، وعلى العكس من ذلك عندما تكون الأجور مرتفعة حيث يقلّص العامل ساعات الفراغ ليقدِّم حجماً أكبر من العمل.

أما العامل المسلم الذي يجب عليه توفير نفقات الحياة اليومية لنفسه وأسرته، فإنّه لا يترك العمل حتى إذا كانت الأجور منخفضة، وبالطبع فإنّ الشريعة لا تسمح ـ من جهة أخرى ـ لربّ العمل أن يسحق حقوق العمّال عن طريق خلق أجواء مصطنعة وخفض الأجور. وأيضاً لأنّ الفرد المسلم

(١) مجموعة من المؤلفين: مباني اقتصاد اسلامي، ص١٣٧.
(٢) أبو محمد الحسن بن علي الحرّاني: تحف العقول عن آل الرسول، باب ما روي عن الإمام موسى بن جعفر، ص٤٨١؛ لمزيد الاطلاع على الأحاديث الشريفة حول هذا الموضوع انظر: نهج البلاغة، الحكمة ٣٩٠؛ أبو نصر الحسن بن الفضل الطبرسي: مكارم الأخلاق، ج٢، ص٣٨٢؛ الكليني: الكافي، ج٥، ص٧٨.



يخصّص ساعات من حياته اليومية للعبادة والاستراحة وتوفير الراحة لأسرته فإنّ زيادة الأجور لا تؤثّر كثيراً في مستوى عمل العامل، ولكن المسلم ـ بالطبع ـ يعرض حجماً أكبر من العمل بإزاء الأجور المرتفعة بدرجة لا تضرّ بساعات الفراغ والعبادة.

ومما يميِّز العامل المسلم من سائر العمّال، أنّ بعض العمّال عندما يزداد دخله يقلِّص من ساعات العمل ويضاعف ساعات الفراغ(١)؛ بحيث لو كانت حياته مؤمّنة بشكل كامل لانعدمت فيه حوافز العمل، بينما العامل المسلم، وانطلاقاً من الروايات المذكورة آنفاً، وبسبب رؤيته المتميّزة للعمل، لا يفقد الاندفاع للسعي والعمل حتى ولو كان يملك نفقات حياته إلى آخر العمر.

هذا، ناهيك عن الآثار الاجتماعية للشغل وانخفاض البطالة في المجتمع إضافة إلى الآثار الاقتصادية التي تترتّب على ذلك أيضاً. فالمجتمع الذي يُطبّقُ مثل هذه السياسات، تتضاءل فيه إلى درجة كبيرة ظواهر مثل السرقة، والجريمة، والإدمان، والإضطرابات التي هي من النتائج المدمِّرة للبطالة، الأمر الذي يُهيِّئ الأجواء الهادئة المناسبة للإنتاج، إضافة إلى ارتفاع مستوى العمالة.

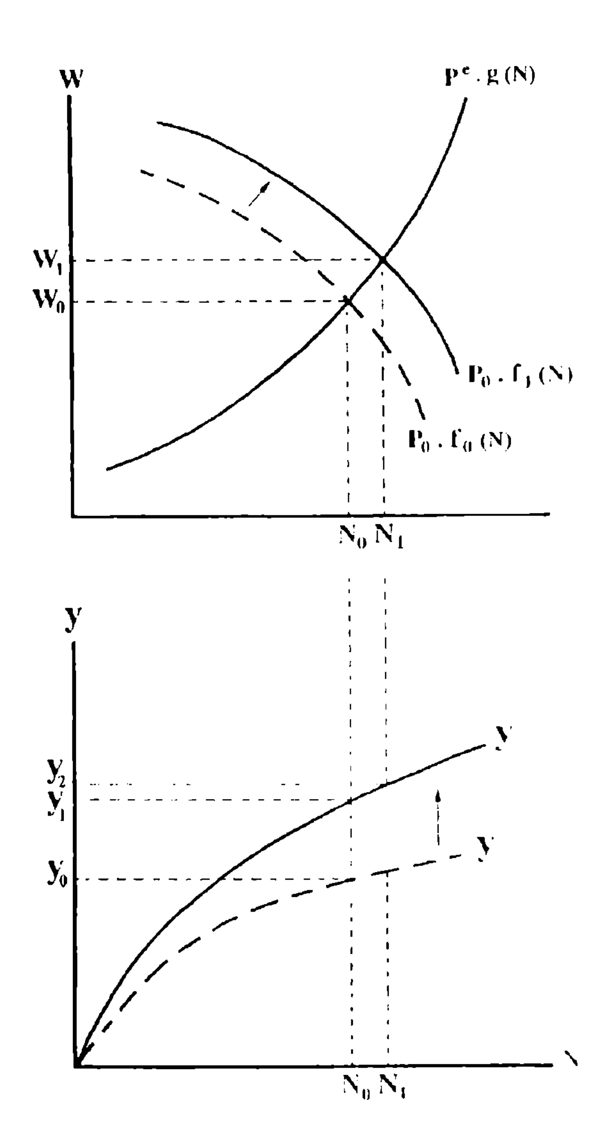
ثانياً: الاهتمام بالكفاءة والإنتاجية

من أهم الأهداف الرئيسية لسياسة الدخل، رفعُ كفاءة اليد العاملة، وإيجاد نوع من التناسب بين مستوى الأجور ومستوى الكفاءة، إنّ منحني الطلب على العمالة يتناسب أيضاً مع إنتاجية اليد العاملة؛ بمعنى إرتفاع إجمالي الإنتاج للعامل مع زيادة الإنتاجية، وعندها يقرّر ربّ العمل زيادة أجر العامل. وبزيادة ميل الإنتاج (إجمالي الإنتاج) إلى جانب مستوى معين من العمالة، فإنّ مستوى الإنتاج يرتفع بشكل طبيعي أيضاً.

---

(١) ويليام، اج. برانسون: تئوري وسياست هاي اقتصاد كلان، ج١، ص١٥٥.



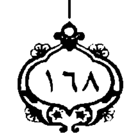


جدول التناسب بين الأجور والإنتاجية

ويقدّم النظام الاقتصادي الإسلامي مجموعة من الإرشادات لتحقيق هذا الهدف، نشير إلى بعضها عن لسان المعصومين عليهم السلام.

أ ـ الاهتمام بنوعية العمل

يولي الإسلام نوعيّة العمل اهتماماً أكبر من كميّته؛ وحتى في العبادات



والأمور الروحية لم يدعُ الإسلام إلى الوفرة الكميّة خلافاً لما يتصوّر البعض، بل يؤكّد على الاهتمام بالجودة، كما نقرأ في القرآن الكريم:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا﴾[1].

ويؤكدّ القرآن الكريم في آية أخرى على أنّ الله تعالى خلق الموت والحياة لكي يمتحن البشر أيّهم أحسن عملاً:

﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ * ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾[2].

ويرى الإمام علي عليه السلام أنّ قيمة كل إنسان تكمن في مقدار ما يُحسن من العمل والعطاء:

(قيمة كل امرئ ما يُحسنه)[3].

وفي سيرة وأقوال المعصومين عليهم السلام نلاحظ الكثير من التأكيد على تحرّي الدقة حتّى في الأعمال الدنيوية، والسعي من أجل أدائها بشكل أفضل:

يقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في هذا المجال:

(إنّ الله تعالى يحبّ إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)[4].

وجاء في رواية أنّه لمّا مات سعد بن معاذ نزل رسول الله صلى الله عليه وآله في قبره ولحَّده وسوّى اللبن عليه وجعل يقول: ناولوني حجراً، ناولوني تراباً رطباً، يسدّ به ما بين اللبن، فلما أن فرغ وحثا التراب عليه وسوّى قبره، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

(١) سورة الكهف، ٣٠.
(٢) سورة الملك، ١و٢.
(٣) نهج البلاغة (صبحي الصالح) ص٤٨٢.
(٤) الهندي، علي المتقي بن حسام الدين: كنز العمال في السنن والأقوال، ح٥٣١٤.



(إنّي لأعلم أنه سيبلى ويصل البلى إليه، ولكن الله يحب عبداً إذا عمل عملاً أحكمه)(١).

وقال الإمام الصادق ﷺ: لما مات إبراهيم ابن رسول الله ﷺ رأى النبي ﷺ في قبره خللاً فسوّاه بيده، ثم قال:

(إذا عمل أحدكم عملاً فليتقن)(٢).

ويصنّف الإمام الصادق ﷺ الشخص المضيِّع الذي لا يتقن أعماله، في مرتبة الخائن فيقول:

(ما أُبالي إلى من ائتمنتُ خائناً أو مضيّعاً)(٣).

ب ـ التوفيق بين المسؤوليّة والتخصّص اللازم

من الواضح أنّ اتقان العمل هو نتيجة طبيعية للعلم والمعرفة، والتجربة والتخصّص، والإجتهاد والسعي؛ من هنا فقد جاء التأكيد في الشريعة على ضرورة التعلّم واكتساب المهارات اللازمة إلى جانب التأكيد على التناسب بين المسؤولية وبين العلم والقدرة المطلوبة على أدائها. حول هذه النقطة يقول الإمام الصادق ﷺ:

(لا ينبغي للمؤمن أن يُذلّ نفسه) قيل له: وكيف يذلّ نفسه؟ قال: (يتعرّض لما لا يطيق)(٤).

ومن جهة أخرى فإنّ النصوص الدينية تعتبر الكفاءة والمهارة والأمانة والصدق هي المعايير الرئيسية في تخويل المسؤوليات. نستهلم هذه النقطة من قول رسول الله ﷺ:

(من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أنّ فيهم من هو أولى

---

(١) الصدوق: أمالي، ص٣٤٦ (المجلس الحادي والستون، ح٢).
(٢) الكليني: الكافي، ج٣، ص٢٦٢.
(٣) أبو محمد الحسن بن علي الحرّاني: تحف العقول من آل الرسول، ص٣٦٧.
(٤) الكليني: الكافي، ج٥، ص٤٦.



بذلك، وأعلم بكتاب الله وسنّة نبيّه، فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين)[1].

ويقول ﷺ في حديث آخر:

(لا تقبلنَّ في استعمال عمّالك وأمرائك إلا شفاعة الكفاية والأمانة)[2].

ويعُدُّ الإمام علي عليه السلام معايير نجاح ربّ العمل في ثلاثة أمور:

١ ـ الكفاءة والخبرة في العمل.

٢ ـ الأمانة والنزاهة.

٣ ـ استرضاء الزبون[3].

ج ـ التدبير واستشراف المستقبل

من العوامل المؤثّرة في زيادة الإنتاج وتحسين النوعيّة، استشرافُ المستقبل والنظر إلى عواقب الأمور.

إنّ توقّع السوق المستقبلية للسلعة أو الخدمة التي يعرضها الإنسان، والتعرّف على ظروف وملابسات عوامل إنتاجها، له دور كبير في تحديد حجم الاستثمار اللازم في تلك السلعة، وكذلك إعداد العمالة المتخصصة المطلوبة. إنّ قراءة المستقبل والتدبير في العمل والتحرّك ضمن برنامج محدّد ومرسوم سلفاً، كل ذلك يقوم بدورٍ أساسيّ في التقدم والتنمية في كل المجالات، الاقتصادية منها أو غيرها.

حول أهميّة التدبير والتخطيط في الأعمال يقول الرسول الأعظم ﷺ في وصيته لابن مسعود:

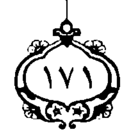
(يابن مسعود، إذا عملتَ عملاً فاعمل بعلم وعقل، وإيّاك أن تعمل

---

(١) علي المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمّال، ج٦، ص١٩.

(٢) قربان علي درّي نجف آبادي: اسلام، انسان، بهره وري، ص٣٤.

(٣) أبو محمد الحسن بن علي الحرّاني: تحف العقول من آل الرسول، ص٣٣٦.



عملاً بغير تدبّر وعلم، فإنّه جلّ جلاله يقول: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَـٰثًا﴾)[1].

أما استشراف المستقبل وتوقّع الآتي فيعدّه الإمام علي عليه السلام من صفات المؤمنين:

(المؤمنون هم الذين عرفوا ما أمَامَهم)[2].

وفي حديث آخر يعتبر الإمام عليه السلام النظرة المستقبلية من عوامل تسلّح الشخص بالبصيرة، أما الفوضى فهي سبب الارتباك والتذبذب. يقول عليه السلام:

(من استقبل الأمور أبصر، ومن استدبر الأمور تحيّر)[3].

وفي روايات أخرى مأثورة عن الإمام علي عليه السلام أيضاً، يعتبر الإمام الكثير من المشاكل الاقتصادية ـ سواء الفردية منها أو الاجتماعية ـ ناجمة عن سوء التدبير[4].

د ـ استثمار الفرص

من عوامل انخفاض إنتاجية الأفراد وهبوط الإنتاج الكلي في الاقتصاد، البطالةُ المقنّعة، وإضاعة الوقت، والانشغال بامور جانبية تافهة، وبشكل عام عدم الاستثمار السليم للفرص. وتؤكّد الأحاديث الشريفة على أن أيّام وساعات كل شخص هي ثروة قيّمة منحها الله تعالى له، وأنّ التفريط بأية لحظة منها تورث حسرةً وندماً.

يقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله حول هذه النقطة في وصيّته لأبي ذر:

(يا أبا ذر! كن على عمرك أشحّ منك على درهمك ودينارك)[5].

---

(١) فضل بن حسن الطبرسي: مكارم الأخلاق، ص٥٣٨.
(٢) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٧٨، ص٢٥.
(٣) عبد الواحد الآمدي التميمي، غرر الحكم و درر الكلم، ص ٢٦٦.
(٤) المصدر نفسه، ح٥٥٧٢ و ٥٥٤٩ و ٣٩٦٥.
(٥) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: أمالي: ص٥٣٧؛ فضل بن حسن الطبرسي: مكارم الأخلاق، ص٤٦٠.



وفي حديث آخر نستمع للإمام علي عليه السلام يقول:

(تزوّد من يومِك لغدِك، واغتنم عفو الزمان، وانتهز فرصة الإمكان)[1].

بل الإسلام ينهى حتى عن الأسف على الماضي، ذلك لأنّ اهتمام الذهن بما مضى يؤدّي إلى تضييع ما يستقبله الإنسان من عمره، وإنّ العمل المفيد في هذا المجال إنما هو السعي الإيجابي البنّاء لإصلاح آثار الماضي وإحياء المستقبل. يقول الإمام الصادق عليه السلام:

(... لا تُشعِروا قلوبكم الاشتغال بما قد فات، فتُشغلوا أذهانكم عن الاستعداد لما لم يأتِ)[2].

كما ينهى الإسلام بشدة عن التسويف في الأمور وتأجيل عمل اليوم إلى غد. يقول الإمام علي عليه السلام في هذا النطاق:

(إيّاكم وتسويف العمل، بادروا به إذا أمكنكم)[3].

ومن وصايا الأئمة الأطهار عليهم السلام لنا، ضرورة الاجتناب عن التساهل مع الفرص المتاحة وعدم التباطؤ في العمل. يقول الإمام الباقر عليه السلام:

(... وإيّاك والتفريط عند إمكان الفرصة، فإنّه ميدان يجري لأهله بالخسران)[4].

وبالرغم من التأكيد الكثير على انتهاز الفرص بشكل كامل، إلا أنّ الإسلام يذم التسرّع في العمل. يقول الإمام العسكري عليه السلام في هذا المجال:

(...فلا تعجل على ثمرةٍ لم تدرك، وإنّما تنالها في أوانها... ولا تعجل بحوائجك قبل وقتها، فيضيق قلبك وصدرك ويخشاك القنوط...)[5].

---

(١) عبد الواحد الآمدي التميمي: غرر الحكم ودرر الكلم، ج١، ص٣٩٤.
(٢) الكليني: الكافي: ج٢، ص٣١٦.
(٣) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٠، ص١١١.
(٤) أبو محمد الحسن بن علي الحرّاني: تحف العقول من آل الرسول، ص٢٠٨.
(٥) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٧٨، ص٣٧٩ (كتاب الروضة، باب ٢٩ ـ مواعظ أبي محمد العسكري عليه السلام).

ثالثاً ـ تشجيع الاستثمار والإنتاج

إضافة إلى تأكيد الإسلام وتشجيعه على الاهتمام بالعمل بشكل عام، فإنّ هناك اهتماماً خاصاً أيضاً بكل واحد من قطاعات الاقتصاد المختلفة كالزراعة، والصناعة، والتجارة، والاستثمار فيها.

وفي هذا المجال رويت أحاديث كثيرة عن الإمام الصادق عليه السلام حول الترغيب في الاستثمار والنهي عن تجميد الثروة. من ذلك قوله عليه السلام:

(عليك بإصلاح المال، فإنّه منبهة للكريم، واستغناء عن اللئيم)[١].

ويروي زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً أنّه قال:

(ما يخلّف الرجل شيئاً أشدّ عليه من المال الصامت) [فسأل زرارة: كيف يصنع به؟] قال عليه السلام: يجعله في الحائط، يعني البستان أو الدار)[٢].

ويروي محمد بن عذافر عن أبيه أنّه قال: دفع إليّ أبو عبدالله(الإمام الصادق) عليه السلام سبعمأة دينار وقال: يا عذافر إصرفها في شيء [اي في التجارة] أمّا على ذاك ما بي شره[٣]، ولكن أحببتُ أن يراني الله عزّوجل متعرّضاً لفوائده). قال عذافر: فربحتُ فيها مائة دينار، فقلتُ له في الطواف: جُعلتُ فداك قد رزق الله عزّوجل فيها مائة دينار، فقال: أثبتها في رأس مالي[٤].

ويروي أيضاً أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ويُسمّى معاذاً، وكان يعمل في تجارة الثياب، يقول:

قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا معاذ! أَضَعُفْتَ عن التجارة أو زهدتَ

---

(١) الكليني: الكافي، ج٥، ص٨٨، ح٦. (منبهة للكريم: أي شرف ونباهة له).
(٢) الكليني: الكافي، ج٥، ص٩١، ح٢.
(٣) الشّره: الحرص الشديد.
(٤) المصدر السابق نفسه، ج٥، ص٧٦، ح١٦.



فيها؟. قلتُ: ما ضعفتُ عنها ولا زهدتُ فيها. قال: فما لك؟ قلتُ: كنا ننتظر أمراً ـ وذلك حين قُتِل الوليد ـ وعندي مال كثير وهو في يدي وليس لأحد عليّ شيء، ولا آراني آكله حتى أموت. فقال: لا تتركها [أي التجارة]، فإنّ تركها مذهبة للعقل. إسع على عياك، وإيّاك أن يكونوا هم السّعاة عليك)[1].

ويقول أبان بن عثمان:

دعاني جعفر عليه السلام فقال: باع فلانٌ أرضه؟. فقلت: نعم، قال عليه السلام: مكتوب في التوراة أنه من باع أرضاً أو ماءً ولم يضعه في أرضٍ أو ماءٍ، ذهب عنه محقاً)[2].

وتُعدّ المحاصيل الزراعية أحد العناصر الرئيسية في إجمالي الناتج القومي لكل بلد، وتعمل البلاد التي تتمتع بميزة نسبية في هذا المجال على دعم هذا القطاع، وذلك لتأمين الحاجات الداخلية من جهة، ولتعديل الموازنة الخارجية عن طريق التصدير من جهة أخرى. أضف إلى ذلك، أنّ الغذاء والموادّ الأوليّة للنسيج والتي تشكل أهم الحاجات الضرورية للناس تتوافر من الزراعة، وأنّ الزراعة توفّر الشغل لشريحة واسعة من المجتمع أيضاً، فإنّ هذا القطاع كان دائماً محطّ اهتمام المعصومين عليهم السلام، فبالإضافة إلى ترغيب الناس دوماً بالإنخراط في هذا القطّاع، فقد كانوا هم أيضاً يعملون في الزراعة.

يقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله مبيّناً قيمة العمل الزراعي:

(مَنْ غَرَس غرساً فأثمر أعطاه الله من الأجر قَدَر ما يخرج من الثمر)[3].

ونقرأ في حديث الإمام الصادق عليه السلام أنّ المزارعين هم كنوز الناس:

---

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٢، باب ٢ من أبواب مقدمات التجارة، ح٤.
(٢) الكليني: الكافي، ج٥، ص٩١، ح٣.
(٣) حسين النوري: مستدرك الوسائل، ج١٣، ص٤٦٠.



(الزّارعون كنوز الأنام، يزرعون طيّباً أخرجه الله عزّوجل، وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاماً، وأقربهم منزلة، يُدعَوْن المبارَكين)(١).

إن الماء والأرض هما من الموارد الرئيسية للثروة، وإذا كان الإنسان يملكهما ولكن يعيش رغم ذلك فقيراً، فذلك ناجم عن تكاسله وسوء تدبيره، ولذلك فإنّ أمير المؤمنين عليه السلام يذمّ أمثال هؤلاء الناس ويقول:

(من وجد ماءً وتراباً ثم افتقر فأبعده الله)(٢).

والإسلام يعدّ حفر الآبار وإصلاح العيون وإيجاد السواقي والأنهار لتوفير الري للأغراض الزراعية ومياه الشرب لعامّة الناس، من الأعمال الصالحة التي يؤجَر عليها الإنسان. يقول الإمام الصادق عليه السلام:

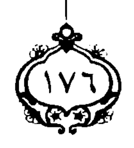
(ستّ خصال ينتفع بها المؤمن بعد موته، ولد صالح يستغفر له، ومصحف يُقرأ فيه، وقليب [أي بئر] يحفره، وغرس يغرسه، وصدقة ماء يُجريه، وسنّة حسنة يؤخَذ بها بعده)(٣).

وقد حفر الإمام علي عليه السلام بيديه الكريمتين آباراً وعيوناً كثيرة مثل: عين (أبي نيزر) و(البُغيبغة) وعين (ينبع) وقد جعلها صدقاتٍ لوجه الله تعالى، ولا تزال آثار بعضها موجودة حتى الآن وهي المُسمّاة (آبار علي)(٤).

هذا وقد حظيت أعمال ومهن أخرى مثل: العمل في مجال الثروة الحيوانية، والملاحة البحرية، والغوص لاستخراج الأشياء النفيسة، والصيد البحري، والصناعة وغيرها باهتمام الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام وقد قرن الله ذكر بعض أنبيائه في القرآن الحكيم ببعض المهن(٥).

---

(١) محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٩٤.
(٢) المصدر نفسه، ج١٢، ص٢٤.
(٣) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج١٠٠، ص٦٤.
(٤) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٠٣.
(٥) انظر: سورة هود: ٣٧؛ سورة الأنبياء: ٨٠؛ سورة الكهف: ٩٣ ـ ٩٧؛ وأيضاً: علي المتقي ابن حسام الدين الهندي: كنز العمال، ج١٤، ص١٨٣؛ محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٣، ص٨٢ و٨٣ و٨٦ و١٢١ و١٢٢ و١٢٨ و١٢٩.



رابعاً ـ القناعة بالربح القليل

إنّ حصول المؤسسات الاقتصادية على أرباح طائلة وعبر فترة طويلة من الزمن، يدل على انعدام المنافسة في ما بينها، وعلى عدم إمكانية دخول سائر المنافسين لهذه السوق أيضاً. وعلى العكس من ذلك فإنّ حرية دخول السوق وزيادة المنافسة تجعلان اكتساب الأرباح الطائلة بوساطة البائعين أمراً صعب المنال. أما في النظام الإسلامي فإذا وجِدَت صناعة مُربحة جداً فإنّ الكثير من المؤسسات الاقتصادية تتجّه نحو هذه الصناعة، وذلك بسبب سهولة الحصول على المعلومات المتعلقة بالإنتاج وإتاحة فرصة الاستفادة منها للجميع، وأيضاً بسبب عدم وجود عوامل الإنحصار، فيزداد عرض تلك السلعة وتنخفض أسعارها، وتنعدم بالتالي فرصة الحصول على أرباح خياليّة(١).

وتوصي الاحاديث الشريفة البائعين بالقناعة بقليل الربح، وعدم ظلم المستهلك. من ذلك قول الإمام علي عليه السلام ومعه الدرّة بسوق الكوفة:

(يا معشر التجار! خذوا الحق وأعطوا الحق تسلموا، لا تردّوا قليل الربح فتُحرموا كثيره)(٢).

وجاء في وصيّته عليه السلام لولده الإمام الحسن المجتبى عليه السلام:

(.. ورُبَّ يَسيرٍ أنمى من كثير)(٣).

خامساً ـ القناعة في الاستهلاك

ومن الأمور التي تساعد على شدة التضخّم في الظروف التضخميّة هو تجاوز الطلب حدوده الطبيعية في المجتمع، وبشكل خاص الطلب الكاذب الذي ينشأ من القلق المتزايد من ارتفاع أسعار السلع، وحالة التكالب التي

---

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١٨٧.
(٢) علي المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمّال، ج١٠، ص٢٨٢، ح٢٩٤٥١.
(٣) نهج البلاغة، الرسالة رقم ٣١.



تنتاب الناس في مثل هذه الظروف على شراء السلع. ولكن التعاليم الإسلاميّة القيّمة تقتلع جذور هذا النوع من التضخّم وذلك عن طريق تحريم الإسراف، والاحتكار، والكنز إلى جانب تنمية روح القناعة والمواساة.

هكذا يصف الإمام علي عليه السلام الشخص القانع بقوله:

(أنعم الناس عيشاً من منحه الله سبحانه القناعة)[1].

ومما يؤلِم الفقراء وذوي الدخل المحدود في المجتمع، ويؤدّي بهم إلى زيادة الاستهلاك، هو حالة الرفاه الطاغي التي يعيشها الأثرياء في المجتمع. ولذلك يوصي الإمام الباقر عليه السلام أحد أصحابه وهو عمرو بن هلال أن ينظر في الأمور المعيشية إلى من هو دونه على المستوى المادي، مستدلاً ببعض آيات الكتاب الحكيم وبسيرة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله. يقول الإمام عليه السلام:

(إيّاك أن تطمح بصرك إلى من هو فوقك، فكفى بما قال الله لنبيّه صلى الله عليه وآله: ﴿ولا تعجبك أموالهم وأولادهم﴾[2] وقال: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[3] فإن دخلك من ذلك شيء فاذكر عيش رسول الله، فإنّما كان قُوتُه الشعير، وحلواه التّمر، ووقوده السعف إذا وجده)[4].

سادساً ـ الزّهد

للزهد في الإسلام وجهان: نفسي وعملي. فالزهد النفسي يعني الانقطاع عن الدنيا ومظاهرها مثل: الثروة والقوة والمنصب، فلا يربط الإنسان نفسه بهذه الأمور ولا يقع في فخ عبادة الدنيا. وواضح أنّ هذا

---

(١) عبد الواحد الامدي التميمي: غرر الحِكم ودُرر الكلم، ح٣٢٩٥.
(٢) سورة التوبة: ٨٥.
(٣) سورة طه: ١٣١.
(٤) الكليني، الكافي، ج٢، ص١٣٨، ح٦.



الزهد لا يتنافى مع امتلاك الثروة واستلام المنصب، وأبرز مصاديقه بعض الأنبياء والأئمة والأولياء. وفي عصرنا الحاضر كان الامام الخميني (قدّس سرّه) مصداقاً بارزاً للزهد النفسي، فهو رغم نفوذه السياسي الكبير كأعلى قائد للدولة لم تكن له أيّة علاقة بالدنيا.

أما الزهد العملي فهو يعني تقليص التمتّع بالنعم وترك بعض الملذّات. وتدل الكثير من الشواهد على أنّ ما يؤكّد عليه الإسلام هو الوجه النفسي للزهد والذي يُعدّ من أسمى صفات المؤمن، حيث يؤدّي به إلى التحرّر من أغلال النفس والإرتباط بمظاهر الدنيا؛ ولكن رغم أنّ الأصل هو الوجه النفسي للزهد، إلا أنه قد يكون من الضروري الإلتزام بالزهد العملي أيضاً. ومن هذا النوع كانت حياة الأئمة المعصومين عليهم السلام، فبسبب مسؤوليتهم الكبيرة في قيادة الأمة، ولمواساة الفقراء وإيثار الآخرين أيضاً، إنتهجوا بساطة الحياة مع القناعة، وكذلك دعوا أتباعهم إلى سلوك هذا النهج في الحياة، فالإمام أمير المؤمنين عليه السلام يرى ضرورة مثل هذا الزهد للحاكمين في الأمة الإسلامية، فزهد الحُكّام والمسؤولين الحكوميين يقوم بدورٍ كبير في حلّ المشاكل الاقتصادية للمجتمع ودعوة الناس للقناعة ونبذ الإسراف والترف. يقول الإمام عليه السلام:

(إنّ الله جعلني إماماً لخلقه، ففرض عليّ التقدير في نفسي ومطعمي ومشربي وملبسي كضعفاء الناس، كي يقتدي الفقير بفقري، ولا يُطغي الغنيَّ غناه)[١].

وهذه جوانب عمليّة أخرى من الزهد :

١ ـ تقليص الاستهلاك، أو الامتناع الكامل عن استهلاك بعض الأشياء الضرورية بسبب ندرتها وذلك بهدف فسح المجال أمام الآخرين للاستفادة منها. في هذا النوع من الزهد يفرض الإنسان على استهلاكه بعض القيود

(١) الكليني: الكافي، ج١، ص٤٧٦، ح١.



لكي يوفّر راحةً ورفاهً أكثر للآخرين. يقول الإمام علي عليه السلام في وصفه للمتّقي:

(نفسه منه في عناء والناس منه في راحة)[1].

ولا يعني هذا الزهد شيئاً في أوضاع الوفرة والرخاء، وإنّما يكون إيجابياً في حالات الشحّة والمآزق الاقتصادية. وأفضل شاهد على ذلك هو سلوك الإمام الصادق عليه السلام المختلف في حالتي القحط والوفرة في عصره.

٢ ـ الزهد العملي هو الطريق إلى الزهد النفسي، فللنوعين المذكورين من الزهد تأثير متبادل في بعضهما البعض، ولذلك فقد يكون من الضروري أن يغضّ الإنسانُ الطرف عن بعض الملذّات إذا كان يريد ترويض نفسه على الزهد النفسي.

شوهد الإمام علي عليه السلام وعليه إزار خَلَقٌ مرقوع، فسُئل عن ذلك، فقال:

(يخشع له القلب، وتذلّ به النفس، ويقتدي به المؤمنون)[2].

سابعاً ـ التشجيع على الاستهلاك

النقاط التي تحدثنا عنها آنفاً كانت تدور حول الحدّ من الاستهلاك العشوائي اللامحدود والرقابة عليه وضبطه؛ ولكن بما أنّ الدين الإسلامي هو دين متوازن، ولمنع سقوط البعض في شراك الزهد السلبي والانسلاخ الكامل عن الدنيا وعن كل نعم الله تعالى، فقد أوجب الإسلام بعض المصاريف والنفقات، بل وفي بعض الحالات شجّع المسلمين على الاستهلاك.

أ ـ المصاريف الواجبة

١ ـ المصاريف التي يحتاج إليها الشخص لاستمرار حياته وحفظ نفسه

(١) نهج البلاغة، خطبة المتقين.
(٢) نهج البلاغة، ص٣٧٧، الحكمة ١٠٣.



من الأمراض، واجبة عليه في الشريعة الإسلامية، وفي حالة عجز الإنسان عن تأمين هذا المقدار اللازم عن طريق السعي والعمل، فالواجب على الحكومة الإسلامية وسائر المسلمين توفير ذلك له.

٢ ـ يجب على الإنسان الإنفاق على مَنْ يعول، فهو مسؤول عن تأمين الحاجات الحياتية المتعارفة لأفراد أسرته من الزوجة والأولاد، كما يجب عليه الإنفاق على والديه بمقدار حاجاتهم العرفية إن كانا عاجزين عن توفير ذلك؛ بل، إضافة إلى حاجات الأسرة الضرورية، يوصي الإسلام بتوفير الإمكانات الرفاهية المتوسطة لهم أيضاً. روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال:

(ينبغي للرجل أن يوسّع على عياله لئلاّ يتمنّوا موته)(١).

٣ ـ يجب على كل مسلم توفير القدر اللازم من الحاجات الضرورية للحفاظ على حياة مَن تتعرّض حياته للخطر، ولا سبيل له لتأمين حاجاته من المأكل والملبس، حتى ولو لم يكونوا من أعضاء أسرته.

ب ـ المصاريف المندوبة والراجحة

بشكل عام، تُعدّ الاستفادة من النعم الالهية، مع رعاية الشروط اللازمة (كحليّة مصدر الدخل، وعدم الإسراف والتبذير، وأداء حقوق الآخرين)، أمراً محبّذا ومطلوباً في الشريعة. وقد أكدت آيات وأحاديث كثيرة على هذا الأمر، من ذلك قول الله سبحانه:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۞ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَـٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾(٢).

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٥، باب ٢٠ من أبواب النفقات، ح٦.
(٢) سورة المائدة: ٨٧ و٨٨.



ويقول الإمام الصادق عليه السلام حول هذه النقطة:

(إنّ الله يحبّ الجمال والتجمّل، ويبغض البؤس والتباؤس، فإنّ الله إذا أنعم على عبده بنعمة أحبّ أن يرى عليه أثرها)[١].

وجاء في رسالة الإمام علي عليه السلام إلى الحارث الهمداني:

(... واستصلح كلّ نعمةٍ أنعمها الله عليك، ولا تضيّعنّ نعمةً مِنْ نعم الله عندك، وَلْيُرَ عليك أثر ما أنعم الله به عليك)[٢].

وجاء في روايةٍ أنّ سفيان الثوري مرّ بالمسجد الحرام فرأى أبا عبدالله عليه السلام وعليه ثياب فاخرة، فدنا منه فقال: يابن رسول الله مالبس رسول الله صلى الله عليه وآله مثل هذا اللباس ولا عليّ عليه السلام ولا أحد من آبائك؟ فقال له أبو عبدالله عليه السلام:

(كان رسول الله صلى الله عليه وآله في زمان قتر مقتّر[٣] **وكان يأخذ لقتره واقتداره، وإنّ الدنيا بعد ذلك أرخت عزاليها**[٤] **فأحقّ أهلها بها أبرارها، ثمّ تلا: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ ونحن أحقّ من أخذ منها ما أعطاه الله...)**[٥].

ج ـ أثر الاستهلاك على الاقتصاد

نستلهم مما مرّ ذكره أنّ الاهتمام بالاستهلاك في الإسلام يأخذ منحىً لا ينتهي لا إلى الركود ولا إلى التضخّم؛ ذلك لأنّه في حالة وفرة السلع وإمكانية تسريع نموّ الإنتاج، ونظراً لترغيب الإسلام في الاستهلاك والانتفاع بالنعم الإلهيّة، فإنّ وفرة السلع والخدمات لا تؤدّي إلى انهيار

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٣، الباب ١ من أبواب أحكام الملابس، ح٩.
(٢) نهج البلاغة، ص٣٥٣، الرسالة ٦٩.
(٣) أي زمان ضيق.
(٤) أي كثرت أمطارها، إشارة إلى كثرة النعم ووفورها.
(٥) الكليني: الكافي، ج٦، ص٤٤٢، ح٨.



الأسعار، إذ في مثل هذه الظروف لا يبقى مجال للزهد من النوع الثاني، بل يكون من المحبّذ زيادة الاستهلاك وتطوير الحياة وإظهار نعم الله تعالى، تماماً كما قرأنا في الأحاديث السابقة أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان في فترة الرخاء والوفرة يلبس الثياب الفاخرة، ويجلب الطعام الجيّد لأسرته، معتبراً أنّ المتّقين والأبرار هم أحق الناس بنعم الله وبالطيبات من الرزق(١).

إذاً، ففي مثل هذا الوضع يكون الطلب على السلع والخدمات المعروضة متوفراً، كما تكون الأرضية ممهّدة للمزيد من الاستثمارات وبسط الإنتاج؛ ويتّضح هذا الأمر أكثر فأكثر إذا أخذنا بالاعتبار نظام الضرائب في الإسلام، وتنوّع الإنفاق، والوظائف الاقتصادية للحكومة الإسلامية، وبشكل عام أسلوب توزيع الثروة في الإسلام، حيث إن التوزيع العادل، وإنفاقات الناس، ومساعدات الحكومة، تدعم القوة الشرائية ومن ثَمَّ دوافع الاستهلاك لدى الفقراء، كما تتكسّر شيئاً فشيئاً القيود المفروضة على عائدات الأفراد أيضاً، هذا إضافة إلى وجود حوافز الاستهلاك لدى الأغنياء بشكل طبيعي. أما في وضعٍ معاكس لما سبق، حيث تَراجُع الإنتاج ـ لأي سبب من الأسباب ـ واستيلاء الغلاء الناجم عن شحّة السلع على المجتمع، وعدم إمكانية التأمين السريع لحاجات الناس، فإنّ التعاليم الإسلامية التي تحثّ على الزهد، والحد من الاستهلاك، ورعاية المحرومين والمواساة معهم، كل ذلك يحدّ من تفاقم تأثيرات النقص في السلع ومن التحوّل إلى التضخّم(٢).

ثامناً ـ الترغيب في الإنفاق

إنّ الإسلام يدعو المسلمين في مواطن كثيرة من القرآن والسنّة إلى مساعدة

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) استفدنا موضوع الاستهلاك من كتاب: در آمدي بر اقتصاد اسلامي (تأليف جماعة من المؤلفين) ص٣٧٤ إلى ٤١٣.



الآخرين مالياً. ومن نماذج ذلك: حثّ الأغنياء على وقف بعض ممتلكاتهم كصدقات جارية، والتوصية بأعمال البّر، والترغيب في القرض الحسن، وكذلك التشجيع على مساعدة الفقراء والمحرومين. إنّ السياسات التشجيعية هذه تقوم بدورها في المحافظة على توازن الاقتصاد من عدّة جهات:

١ ـ إيجاد الطلب الفعّال لدى الفئات ذوي الدخل المحدود، والذي يُعدّ من العوامل المانعة

٢ ـ إيجاد الشغل ورفع مستوى الإنتاجية في الطبقات الضعيفة.

٣ ـ الحدّ من الإسراف في الاستهلاك ومن ظهورآفة الترف لدى الفئات ذوات الدخول المرتفعة.

تاسعاً ـ الاهتمام بالقيم المعنوية

إلى جانب التعاليم والسياسات التي ذكرناها آنفاً، سواء في مجال العرض أو الطلب، فإنّ الشريعة الإسلامية تذكّر المسلمين بالعلاقة المباشرة بين الأعمال المعنوية وزيادة البركات الالهية من جهة، وبين المعاصي والذنوب وانحسار النعم الإلهية من جهة أخرى، ويعني ذلك أنّ المجتمع الذي يطبّق تعاليم الشريعة في حياته سوف يتمتع، إضافةً إلى آثارها الطبيعية التي ذكرناها في القطاعات المختلفة، يتمتع بهطول بركات الله تعالى عليه، الأمر الذي يضاعف الآثار الإيجابية لتلك السياسات. وقد ورد العديد من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة تؤكد على هذه الحقيقة، نشير إلى نماذج منها:

حول العلاقة بين التقوى وبين بركات الله تعالى، نقرأ في الآية الكريمة:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾[1].

(١) سورة الأعراف: ٩٦.

وفي الآية التالية نلاحظ أن الله تعالى يربط بين الاستغفار والتوبة، وبين المطر وازدياد قوة المجتمع:

﴿وَيَٰقَوۡمِ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا وَيَزِدۡكُمۡ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمۡ وَلَا تَتَوَلَّوۡاْ مُجۡرِمِينَ قَالُواْ﴾[١].

وفي حديث شريف ـ يبيّن رسول الله ﷺ أنّ غلاء الأسعار وقلّة الأرباح إنما هما نتيجة غضب الله وسخطه على الناس:

(إذا غضب الله على أمّةٍ ولم يُنزل بها العذاب، غَلَت أسعارها، وقَصُرت أعمارها، ولم تزك ثمارها، ولم تغزر أنهارها، وحُبِس عنها أمطارها، وسُلِّط عليها شرارها)[٢].

ويربط الإمام الحسن عليه السلام بين طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وبين بركات الأرض والسماء بقوله:

(لو أنّ الناس سمعوا قول الله ورسوله ﷺ لأعطتهم السماء قطرها والأرض بركتها، ولما اختلف في هذه الامة سيفان، ولأكلوها خضراء خضرةً إلى يوم القيامة)[٣].



(١) سورة هود: ٥٢.
(٢) الكليني، الكافي، ج٥، ص٣١٧، ح٥٣؛ محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٧٧، ص١٥٥، ح١٢٨.
(٣) محمد باقر المجلسي ـ بحار الأنوار، ج١٠، ص١٤٢، ح٥.



الفصل الخامس

السياسة المالية وأدواتها

نظراً لمكانة الحكومة في النظام الإسلامي ودورها في الإشراف على اقتصاد المجتمع وتوجيهه، فإنّ السياسات المالية تقوم دورٍ مهم في هذا النظام. وتُطبَّق هذه السياسات في مجالين كُلّيين هما: الإيرادات والنفقات الحكومية. وفي هذا الفصل نبحث عن أدوات هذه السياسات في الاقتصاد الإسلامي.

١ ـ السياسة المالية في مجال الإيرادات

تُتّخذ هذه السياسة ـ عادةً ـ لتوفير المال اللازم للنفقات الحكوميّة، وإيجاد فرص العمل، والتأثير في القدرة الشرائية للناس، وفي الطلب الفعّال في المجتمع، وكذلك لتحقيق أهداف التوزيع والتخصيص. وكما أشرنا في الفصل الثاني، فإنّ إيرادات الحكومة في النظام الإسلامي، تتوفّر عن الطرق الآتية:

١ ـ الأنفال والموارد الطبيعيّة.

٢ ـ الضرائب الثابتة والمتغيّرة.

٣ ـ عائدات الخدمات الحكوميّة.

٤ ـ المساعدات الشعبيّة.



أوّلاً: الأنفال والموارد الطبيعية

يُعدّ استثمار الموارد الطبيعيّة أحد أهم مصادر الدخل الحكومي، ولأنّ الحكومة في النظام الإسلامي تتمتّع بصلاحيات واسعة النطاق في مجال الموارد الطبيعيّة، فإنّ هذه الموارد تقوم بدور كبير في التخطيط الحكومي.

تتحدّث المصادر الحديثية والكتب الفقهية عن الموارد الطبيعية تحت عناوين مختلفة كالأنفال، والمشتركات، والمباحات و... ولأنّ كلمات الفقهاء وكذلك القوانين المدنية والتنفيذية حول بعض مصاديق هذه الموارد كالأراضي الموات، والمعادن، والمياه وغيرها، متفاوتة، وأنّ نظراتها حول ملكيّتها مختلفة أيضاً، فإننا نشير في البدء إلى طبيعة هذه الموارد وملكيّتها، ثمّ نتحدّث عن كيفيّة التخطيط إستناداً إليها.

أ :الأنفال

يتحدّث الفقهاء عن الأنفال غالباً عن طريق ذكر مصاديقها الخارجيّة، ولكن رغم ذلك فإننا نجد في بعض الكتب تعريفاً لها أيضاً. يقول المحقّق الحلّي في تعريف الأنفال:

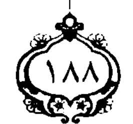
هي ما يستحقّه الإمام من الأموال على جهة الخصوص، كما كان للنبيّ ﷺ[1].

وفي كتاب تحرير الوسيلة يقدّم الإمام الخميني (قدّس سرّه) تعريفاً مشابهاً لتعريف المحقّق الحلّي[2]، أمّا في كتاب البيع فإنّه يتحدّث عن الأنفال قائلاً:

إنّ المتفاهم من مجموع روايات الباب أنّ ما للإمام عليه السلام هو عنوان

(١) المحقّق الحلّي: شرائع الإسلام، ج١، ص١٨٣.

(٢) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٦٨: (هي ما يستحقّه الإمام عليه السلام على جهة الخصوص لمنصب إمامته، كما كان للنبي ﷺ لرئاسته الإلهية).





واحد منطبق على موارد كثيرة، والملاك في الكل واحد، وهو أنّ كل شيء - أرضاً كان أو غيرها - إذا لم يكن له ربّ فهو للوالي يضعه حيث يشاء في مصالح المسلمين، وهذا أمر شائع بين الدول أيضاً[1].

ويذكر الإمام في كتاب البيع أنّ الأنفال تقع تحت إشراف الحكومة ليس إلاّ[2].

وتتضمّن الكتب الفقهية مجموعات متنوّعة ومختلفة كمصاديق للأنفال. وينشأ هذا الاختلاف عادةً من أنّ البعض قد يعدّ الموارد الجزئية والمصاديق الخارجية أقساماً مستقلّة، كما اختلف الفقهاء حول شمول الأنفال لبعض المصاديق كالمعادن والمياه أيضاً. وعلى كلّ حال، فإنّ أغلب المصادر الفقهيّة عدّت العناصر التالية من الأنفال:

١ ـ الأموال المأخوذة من الكفّار بدون قتال.

٢ ـ الأراضي الموات.

٣ ـ الأراضي، أو بشكل عام الأموال التي لا مالك لها.

٤ ـ سفوح الجبال، والأودية، والغابات، والمراعي، وسواحل البحار، والأنهار.

٥ ـ المعادن.

٦ ـ إرث من لا وارث له.

٧ ـ غنائم الحروب الواقعة بدون إذن الإمام المعصوم عليه السلام.

٨ ـ صوافي الملوك (أي ممتلكاتهم النفيسة والخاصّة).

٩ ـ البحار والأنهار[3].

---

(١) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج٣، ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص٢٤.

(٣) انظر: محمد حسين النجفي: جواهر الكلام، ج١٦، ص١١٦؛ الشهيد الثاني: مسالك الأفهام، ج١، ص٤٧٣؛ السيد محسن الطباطبائي الحكيم: مستمسك العروة الوثقى، ج٩، ص٥٩٧.

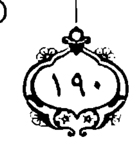


وينصّ القرآن الكريم على أنّ هذا القسم من الموارد الطبيعية هو ملك للرسول الأعظم ﷺ، أمّا بعد الرسول فيرى الفقهاء أنّ أمرها يعود للإمام المعصوم عليه السلام وفي عصر الغيبة تكون تحت تصرّف الوالي على المسلمين وهو (الولي الفقيه) كي يتصرّف فيها وفقاً لمصلحة المسلمين العامّة. وواضح أنّه ليس المقصود بملكيّة النبيّ ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام أو الولي الفقيه، هي الملكيّة الشخصيّة، بل المقصود ملكيّة المنصب، ولذلك فإنّ هذه الأموال لا تُقسَّم بين الورثة، بل يعود أمرها إلى الإمام أو الولي الفقيه التالي. وقد حفلت الكتب الفقهية بمناقشات موسّعة حول إمكانيّة تملّك هذه الموارد بوساطة أمور مثل الإحياء أو عدم إمكانيّة ذلك. وبإيجاز فإنّ البعض يرى: أنّ إحياء الأراضي بإذن الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة يعطي المحيي حق استثمارها والاستفادة منها فقط، أمّا الملكيّة فلا تنتقل إليه، ومن هنا ففي حالة بقاء الأرض معطّلة وراكدة، أوإذا اقتضت مصلحة أخرى، يحقّ للحاكم الشرعي إستعادتها ومنح حق استثمارها والاستفادة منها للآخرين أو التصرّف فيها مباشرة[1].

ب: المباحات (الأموال العامّة)

المباحات العامّة ـ والتي يُطلق عليها في الفقه: المباحات الأصلية أيضاً ـ هي الثروات التي لم تتدخّل اليد البشريّة في صنعها وإنتاجها من جهة، والتي يكون الناس بأمسّ الحاجة إليها ويجب أن يتساوى الأفراد في الاستفادة منها، من جهة ثانية. ومن أبرز مصاديق المباحات: مصادر المياه (البحار والأنهار) والثروات المنقولة الموجودة فيها كاللآلئ والأسماك و...، وطيور السماء، والحيوانات الوحشيّة، وحطب الصحارى،

(١) محمد مهدي الآصفي: اصل اباحه ي ثروت هاي طيعي براي عموم در فقه اسلامي، مقالة مطبرعة في: مجموعه مقالات دومين مجمع بررسي هاي اقتصاد اسلامي، ص١٥٠؛ وأيضاً أنظر: مرتضى مطهري: نظري به نظام اقتصادي، ص١٥٣.



والمراعي. وقد وردت أحاديث كثيرة في أنّ الناس شركاء في الماء والنار (المحروقات كالحطب والنفط و...)[١] والكلأ، وأضافت روايات أخرى الملح أيضاً[٢].

وكتب بعض الفقهاء في تعريف المباحات:

المراد بالإباحة أنّ هذه الأموال، رغم أنّ لها قيمة وماليّة، لم تُعتبر فيها الملكيّة بشكل عام (لا الملكيّة الخاصّة ولا العامّة)؛ وبالطبع فإنّ لوليّ أمر المسلمين الولاية على كل ما هو تحت سلطة الحكومة، وبإمكانه وضع القوانين اللازمة للاستفادة من هذه الأموال في إطار مصلحة الأمّة الإسلامية[٣].

وجاء في المادة ٢٧ من القانون المدني (الإيراني):

المباحات هي الأموال التي ليست ملكاً لأحد، وباستطاعة الأفراد تملّكها والاستفادة منها طبقاً للقانون.

واعتبر هذا القانون: الأراضي الموات، والمياه العامّة، والمعادن من المباحات.

والمعيار في تعريف المباحات هو أن لا تكون منذ البدء ملكاً لأحد، إلاّ أنّ بالإمكان تملّكها أو الانتفاع بها طبقاً للقانون، كما أنّ بالإمكان التعاقد عليها، بيعاً وشراءً، في حالة حيازتها.

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٧، كتاب إحياء الموات، الباب ٥، ص٣٣١، ح١.

(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٧، كتاب إحياء الموات، الباب ٥، ص٣٣١، ح٢.

(٣) محمد المؤمن: مالكيت عمومي و اقسام آن، مقالة مطبوعة في: مجموعه مقالات دومين مجمع بررسي هاي اقتصاد اسلامي، ص١٤٧.



ج: الأراضي المفتوحة عنوة (أموال عامّة)

تُعدّ الأراضي التي يستولي عليها المسلمون من الكفّار بالحرب والقتال ملكاً للمسلمين كافّة وفي كلّ العصور، وتتولّى الحكومة شؤون هذا النوع من الأراضي نيابةً عن المسلمين، وعليها أن تستثمرها في نطاق مصلحتهم العامّة، وأن تستغلّ إيراداتها لسدّ حاجات المسلمين. والفرق بين هذا القسم من الموارد العامّة والمباحات هو أنّ اليد البشريّة ـ كما أشرنا سابقاً ـ لم تتدخّل في الحصول على المباحات، بل ترتبط بالطبيعة فقط، على العكس مما نحن فيه حيث تؤدّي الأمّة الإسلامية دوراً في الحصول عليها، ولهذا السبب فإنّ هذه الأراضي لا تُملّك لأحد، بل تبقى إلى الأبد ملكاً عامّاً لكلّ المسلمين، وباستطاعة الأفراد استثمارها بالطرق التي سوف نشير إليها لاحقاً. والجدير بالذكر أنّ المقصود هنا هو الأراضي العامرة حال الفتح، أما غير ذلك من الأراضي فإنها تُصنَّف ضمن الأنفال والأموال الحكوميّة التي هي مِلك للدولة الإسلاميّة[1].

ولابدّ في نهاية هذه الفقرة من التذكير بأنّ المادّة ٤٥ من الدستور الإيراني تنصّ على تأميم كلّ الموارد الطبيعيّة، وأنّها ملك لعامّة الناس. تقول هذه المادّة:

الأنفال والموارد العامّة من قبيل: الأراضي الموات أو الأراضي المُعرَض عنها، والمعادن، والبحار، والبحيرات، والأنهار، وسائر المياه العامّة، والجبال، والأودية، والغابات، والمقاصب، والآجام الطبيعيّة، والمراعي التي ليست بحريم، وإرث من لا وارث له، والأموال مجهولة المالك، والأموال العامّة المستردّة من الغاصبين، كلّ ذلك يقع تحت يد الحكومة الإسلاميّة كي تتصرّف فيه حسب المصلحة العامّة.

---

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٣، ص٦٨؛ محمد باقر الصدر: إقتصادنا، ج٢، ص٤٢٠.



د: تملّك القطاع الخاص للموارد الطبيعية

من أهم الموضوعات التي يتوقّف عليها تنفيذ سياسات مالية في هذا القطاع هو جواز نقل ملكيّة هذه الثروات إلى القطاع الخاص وكيفيّة ذلك. إنّ الموارد الرئيسية للثروات الطبيعية في عصرنا الحاضر هي عبارة عن:

١ ـ الأراضي.

٢ ـ المعادن.

٣ ـ الموارد المائية.

١ ـ الأراضي

المقصود بالأراضي في هذا الباب، هو الأراضي التي تملكها الحكومة أو التي تقع تحت سلطة ومسؤولية الحكومة، وكما ذكرنا في ما سبق إنّ الأراضي العامّة لا يملكها القطاع الخاص، وباستطاعة الحكومة تأجيرها، أو أن تقوم هي باستثمارها والاستفادة منها مباشرة؛ ولكن الفقهاء إختلفت آراؤهم حول تملّك واستثمار أراضي الأنفال والتي هي ملك الحكومة أو تحت ولايتها وإشرافها.

يرى مشهور الفقهاء ومنهم الإمام الخميني (قدّس سرّه) أنّ بالإمكان تملّك رقبة هذه الأراضي بالإحياء والاستثمار[(١)]؛ بينما يرى آخرون مثل الشهيد الصدر[(٢)] وبعض تلامذته[(٣)] وكذلك الشهيد مطهري، بأنّ هذه الأراضي تبقى دائماً ملكاً للإمام عليه السلام، أمّا المحيي لها فليس له إلاّ أولويّة التصرّف بالنسبة إلى الآخرين. وينقل الشهيد مطهري الرأي الفقهي لوسيلة

---

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٣٨، ص٩؛ الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٣، ص٣٨.

(٢) محمد باقر الصدر: إقتصادنا، ص٤٤٥.

(٣) محمد مهدي الآصفي: اصل اباحه ي ثروت هاي طبيعي براي عموم در فقه اسلامي، مقالة مطبوعة في مجموعة مقالات المجمع الثاني للأبحاث الإقتصادية الإسلامية، ص١٥٢.



النجاة حول إباحة الأنفال كلّها في عصر الغيبة، وقابليّتها لملكيّة الأشخاص، ثمّ يكتب معترضاً على هذا الرأي:

ومرّة أخرى تتجلّى هنا مسألة الحكومة والولاية من جهة، وقصور الرأي الفقهي لبعض فقهاء الشيعة من جهة أخرى. إذ كيف يمكن أن تتسبّب غيبة الإمام لتجميد هذه الحكمة الكبيرة، وتصبح أراضي الأنفال بحكم الأموال الخاصّة؟ فهل بالإمكان أن نفهم من أخبار إحياء الموات والتي تقول: (مَن أحيى أرضاً مواتاً فهي له)، أنّ الأراضي الموات والتي هي قسم من الأنفال تُصبح ملكاً للمحيي، على الأقل في زمن الغيبة؟ حسب رأينا: لا، أوّلاً ـ لأنّ هذه الأخبار مرويّة عن رسول الله ﷺ ولا يمكن أن تكون مرتبطة بعصر الغيبة فقط. ثانياً ـ إنّ عبارة (هي له) لا تدل على أكثر من الإختصاص والأولويّة؛ خاصّة إذا لاحظنا أنّ بعض أخبار الإحياء تُفرض على المحيي دفع الخراج للدولة. وهذا الأمر لا ينسجم مع الملكيّة الخاصّة[1].

ولا بدّ أن يكون تملّك هذه الأراضي أو التمتّع بحقّ الأولويّة للمحيي بإذن الدولة وموافقتها؛ ذلك لأنّ هذه الأراضي إمّا هي ملك للدولة أو خاضعة لولايتها، وفي كلّ الأحوال لا يجوز لأحد التصرّف فيها إلاّ بعد موافقة الدولة؛ ولكن هناك من الفقهاء من يقول بأنّ الإذن العام للإحياء موجود في عصر الغيبة[2].

وكذلك الإمام الخميني (قدّس سرّه) فبالرغم من أنّه اعتبر الإحياء في عصر الغيبة سبباً للتملّك وذلك في تحرير الوسيلة[3] وكتاب البيع[4]، إلاّ

---

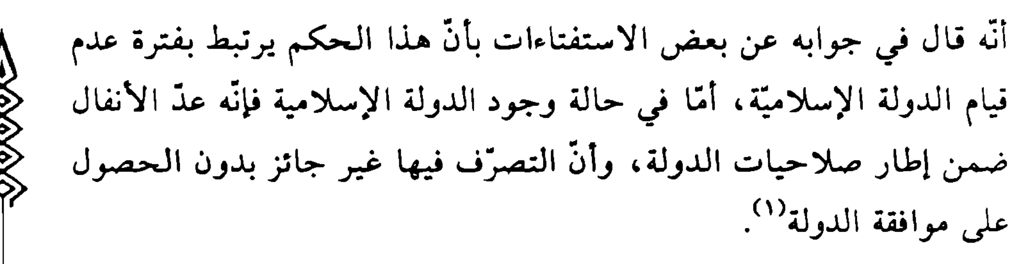
(١) مرتضى مطهري: نظري به نظام اقتصادي، ص١٥٣.

(٢) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٨، ص٩؛ السيد محمد باقر الصدر: إقتصادنا، ص٤٤٥.

(٣) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٩٦.

(٤) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج٣، ص١٦ ـ ٢٤.





أنّه قال في جوابه عن بعض الاستفتاءات بأنّ هذا الحكم يرتبط بفترة عدم قيام الدولة الإسلاميّة، أمّا في حالة وجود الدولة الإسلامية فإنّه عدّ الأنفال ضمن إطار صلاحيات الدولة، وأنّ التصرّف فيها غير جائز بدون الحصول على موافقة الدولة[1].

أمّا الشهيد الصدر[2] وبعض تلامذته[3]، فإنّهم يرون ـ تبعاً لبعض الفقهاء السابقين[4] ـ بأنّ حقّ الفرد في رقبة الأرض يتوقّف على إستمراريّة الإعمار والإحياء، فإذا أُهملت فإنّ الدولة تسترجع الأرض[5]. وبالمقابل فإنّ مشهور الفقهاء، ومنهم الإمام الخميني (قدّس سرّه) يرى بأنّ هذه الأراضي تبقى في ملك المحيي أو ورثته بعد الإحياء[6].

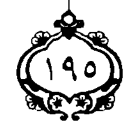
٢ ـ المعادن

ـ المعادن الظاهرة

المعادن الظاهرة هي المعادن التي لا يحتاج استحصال ثروتها المعدنيّة إلى جهد بشري، مثل استحصال الملح من المملَحة، والاستيلاء على تراب الحديد والذهب والفضّة عندما يكون على سطح الأرض أو في القشرة القريبة من السطح. وفي مثل هذه المعادن فإنّ مسألة الإحياء غير مطروحة على الإطلاق حتّى يُقال: هل يؤدّي الإحياء إلى ملك الرقبة أم لا، إذ إنّ الجائز هنا هو الاستفادة من المعدن فقط[7]. ولأنّ هذه المعادن هي من

---

(١) الإمام الخميني، صحيفه نور، ج٢٠، ص٣٦٥.
(٢) السيد محمد باقر الصدر: إقتصادنا، ص٤٤٦.
(٣) محمد مهدي الآصفي: اصل اباحه ي ثروتهاي طبيعي براي عموم در فقه اسلامي، مقالة مطبوعة في: مجموعه ي مقالات دومين مجمع بررسيهاي اقتصاد اسلامي، ص١٥٢.
(٤) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢١ ـ ٢٢.
(٥) محمد مهدي الآصفي: اصل اباحه ي ثروتهاي طبيعي براي عموم در فقه اسلامي، مقالة مطبوعة في: مجموعه مقالات دومين مجمع بررسي هاي اقتصاد اسلامي، ص١٥٠ ـ ١٥١.
(٦) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٣٨، ص٢١.
(٧) المصدر نفسه، ج٣٨، ص١٠١.



الثروات المشتركة بين المسلمين عامّة، فلا يحق للحاكم إقطاعها لأحد، بل بإمكانه منح حقّ الاستفادة والاستثمار فقط. وهناك روايات تؤيّد هذا الرأي أيضاً[1].

وحول الثروات الكامنة في المعادن الظاهرة وتملّكها بوساطة المستفيد من المعدن، لابدّ من الأخذ بالاعتبار النقاط الآتية:

١ ـ لا توجد أيّة إشكالية في جواز وإباحة استحصال أعيان هذه الثروات؛ ذلك لأنّها من المشتركات التي أباحها الله تعالى لجميع المسلمين أو لكلّ الناس، ورغم اختلاف الفقهاء حول أصل ملكيّة المعادن، إلاّ أنّهم لم يختلفوا في مسألة الاستفادة منها.

٢ ـ لا شك في إباحة حيازة هذه الثروات، وأنّ هذه الحيازة توجب ملكيّة إجماليّة، ومبدئيّاً يحق لكلّ فرد أن يستفيد من هذه الثروات بالمقدار الذي يشاء.

٣ـ في حالة التعارض بين المستفيدين وكثرة الطلب على هذه الثروات، فإنّ السابقين إلى الحيازة والاستثمار هم أحق من غيرهم.

٤ ـ هذا إذا لم يكن في إعطاء الأولويّة للسابق إضرار بسائر المسلمين، أمّا إذا كان إعطاء هذه الأولويّة مضرّاً بالآخرين بسبب قلّة المعدن من جهة وكثرة الطلب عليه من جهة أخرى (والمفروض أنّ الله تعالى قد خلق هذه الثروة للجميع) فإنّ الوضع يختلف، وفي مثل هذه الحالة ينبغي الأخذ بالاعتبار النقطتين التاليتين:

أ: يحق لكلّ فرد الاستفادة من هذه الثروات بقدر لا يؤدّي إلى الإضرار بالآخرين.

ب: ولأنّه من غير الممكن أن يتفق الناس في ما بينهم بشكل طبيعي على تحديد حصصهم من هذه الثروات، فإنّ أسلم الطرق هو أن تباشر

(١) المصدر نفسه، ج٣٨، ص١٠٢.

الحكومة نفسها باستخراج هذه الثروات، وصرف ريعها في مصالح المسلمين.

وحسب الرأي الفقهي للإمام الخميني (قدّس سرّه) فإنّ المعادن الظاهرة إذا وُجِدَت في مِلكٍ خاص فإنها تكون ملكاً لصاحب الأرض، ولا يحق لأحد التصرّف فيها، أمّا إذا كانت في أراضي الأنفال، فإنّها تدخل في إطار المباحات العامّة ولا تُملَك ملكيّةً خاصّةً بالحيازة، إلاّ إذا كانت من المعادن المؤمّمة بوساطة الدولة[1].

ـ المعادن الباطنة

المقصود بالمعادن الباطنة تلك التي لا يتم التوصّل إليها إلاّ بجهد بشري كبير، كمعادن الذهب والفضّة والنحاس. ونحن أمام رأيين فقهيين حول هذه المعادن:

يقول الرأي الأوّل: إنّ المعادن من الأنفال وهي ملك الإمام، وأصحاب هذا الرأي هم المفيد وسلاّر والكليني وأستاذه علي بن إبراهيم والشيخ الطوسي[2].

ويرى آخرون، ومنهم صاحب الجواهر: أنّ المعادن من المباحات الأوّليّة التي يشترك فيها جميع المسلمين أو جميع الناس[3].

ويتبنّى الإمام الخميني رأي الفريق الأوّل الذي يعتبر المعادن الباطنة من الأنفال التي يمكن تملّكها بالإحياء في حال موافقة الدولة، باستثناء المعادن المؤمّمة[4].

وفي الحالتين فإنّ الفقهاء يصرّحون بجواز تملّك هذه المعادن؛ إلاّ أنّ

---

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٣٢٠، مسألة ٣٢.
(٢) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٣٨، ص١٠٨.
(٣) المصدر نفسه، ج٣٨، ص٢١.
(٤) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٦٩؛ وج٢، ص٢٢٠.



هذا الحكم يتضمّن بعض الملاحظات الفقهية التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار:

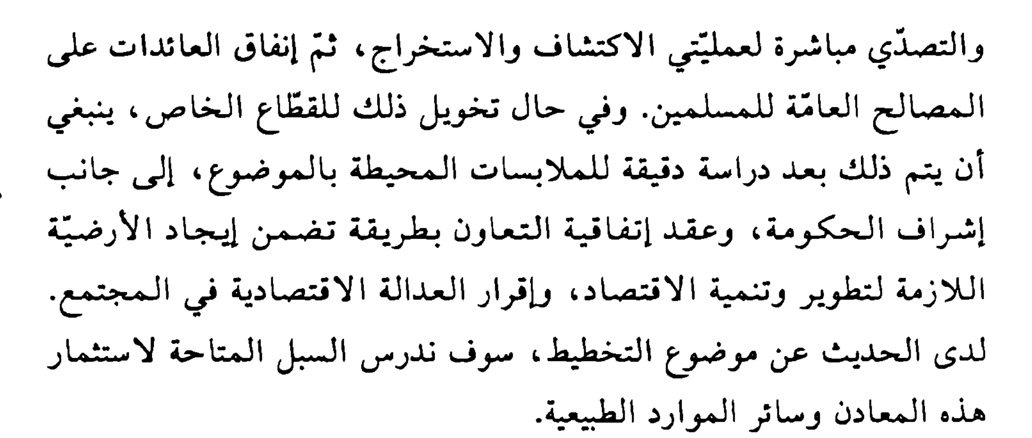
١ ـ مَن يصل إلى الثروة المعدنية عن طريق حفر الأرض، لا يملك من المعدن إلاّ في حدود حفريّاته، ولا يملك شيئاً من العروق المعدنيّة الضاربة في أعماق الأرض أو أطرافها في العمق.

٢ ـ إذا بادر شخص آخر إلى حفر الأرض بحثاً عن المعدن من منطقة أخرى، لا يحق للشخص الأوّل منعه من الحفر للتوصّل إلى العروق المعدنيّة.

٣ ـ من المسائل الثابتة في الفقه، حرمةُ تجميد المعادن؛ فإذا استولى شخص على معدنٍ ما ثم توانى في الإحياء والاستثمار لسدّ حاجة المسلمين منه، فإنّ ملكيّته للمعدن تبطل.

٤ ـ ومن مسلّمات الأحكام الفقهيّة، حرمةُ إهدار حقوق المسلمين في الموارد التي جعلها الله تعالى للجميع على السواء؛ فإذا أدّى استثمار الشخص للمعدن إلى تضييع حقوق الآخرين فإنّ وليّ الأمر سيبادر مضطرّاً إلى إعادة الثروة الإلهيّة لأصحابها الشرعيّين (المسلمين عامّة) بهدف إزالة الحرمان عن سائر المسلمين. هذا ـ بالطبع ـ إذا كان وليّ الأمر يشرف على هذه الثروات، وخاصّة حينما يزداد الطلب عليها مما يؤدّي إلى التزاحم بين المسلمين، ويصبح استيلاء الفرد عليها وحيازتها بشكل خاص سبباً لإهدار حقوق الآخرين والتضييق عليهم، بالأخص في العصر الحاضر حيث التقدّم التكنولوجي، فإذا سُمح لشخص واحد بالاستثمار في مجال الاكتشاف والاستخراج، فإنّ المعدّات الصناعيّة الحديثة تعطيه القدرة الهائلة على احتكار مقادير كبيرة من الثروة المعدنيّة لمصلحته الشخصيّة، بينما لا يستطيع أيّ فرد يملك رأس مال صغيراً أن يستفيد في أيّ مستوى من الثروة المعدنيّة. وللمنع من حدوث هذه الكارثة الاقتصادية، لابدّ من تدخّل الحكومة في توزيع الموارد المعدنيّة، وذلك عن طريق تأميم كل المعادن،




والتصدّي مباشرة لعمليّتي الاكتشاف والاستخراج، ثمّ إنفاق العائدات على المصالح العامّة للمسلمين. وفي حال تخويل ذلك للقطّاع الخاص، ينبغي أن يتم ذلك بعد دراسة دقيقة للملابسات المحيطة بالموضوع، إلى جانب إشراف الحكومة، وعقد إتفاقية التعاون بطريقة تضمن إيجاد الأرضيّة اللازمة لتطوير وتنمية الاقتصاد، وإقرار العدالة الاقتصادية في المجتمع. لدى الحديث عن موضوع التخطيط، سوف ندرس السبل المتاحة لاستثمار هذه المعادن وسائر الموارد الطبيعية.

ويرى الإمام الخميني (قدّس سرّه) أنّ المعادن الباطنة الموجودة في الأراضي الخاصّة تكون ملكاً لصاحب الأرض، تبعاً لها في حدود التبعيّة العرفيّة، أمّا المعادن الموجودة في أراضي الأنفال أو الخارجة عن حدود التبعيّة العرفيّة (في الأراضي الخاصّة) فإنها تكون بيد الدولة، وبالإمكان تملّكها بالإحياء وبموافقة الدولة. وأمّا استثمار المعادن المؤمّمة بوساطة الدولة ـ سواء الواقعة منها في الأراضي الخاصّة أو أراضي الأنفال ـ فإنّه من صلاحيّات الدولة[1].

٣ ـ الثروة المائية

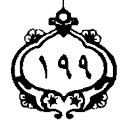
ألف: المياه المكشوفة على وجه الأرض.

باء: المياه المكنوزة في أعماق الأرض.

المقصود بالمياه المكشوفة هو المياه الموجودة على سطح الأرض كالعيون، والأنهار الطبيعية، والبحار، والبُحيرات.

وقد أجمع الفقهاء على أنّ مياه الأنهار والبحار تُعدّ من الثروات المشتركة التي لا يأذن الإسلام لفرد خاص بتملّكها ملكيّةً خاصّة، وإنما

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٦٩، وج٢، ص٢٢٠؛ وأيضاً: صحيفه نور، ج٢٠، ص١٥٥.



يسمح لجميع الأفراد بالاستفادة منها مع الحفاظ على أصل الثروة بصفة الاشتراك. أمّا مياه العيون الجارية على وجه الأرض فهي تابعة للأرض، وحيث كانت رقبة الأرض لا تدخل في نطاق الملكيّة الخاصّة للأفراد، ولا يتعدّى حقّ الفرد في الأراضي المشتركة حدود حقّ الأولويّة، فإنّ رقبة هذه العيون لا تُملّك أيضاً، ومَن يملك حقّاً في الأرض، يملك في المياه أيضاً حقّ الأولويّة فقط.

وأمّا الآبار فهي الأخرى تتبع الأرض الواقعة فيها، فإذا كانت البئر في ملكٍ خاص، فإنّ البئر ومياهها تكون ملكاً خاصّاً لمالك الأرض أيضاً، وإذا حُفِرت البئر في أراضي الأنفال فإنّ الحكم يكون، كما ذكرنا في الأراضي الموات والمعادن الباطنة، حيث يتمتّع الأفراد بحق الأولويّة فقط، وتبقى ملكيّة الرقبة للإمام عليه السلام. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الآبار المحفورة في الأراضي العامّة، حيث تكون ملكاً عاماً للناس، وعلى المستفيد منها أن يدفع أجرتها للدولة[1].

هـ: التخطيط الاقتصادي للأنفال والموارد الطبيعية

بعدما عرفنا أنّ جميع الأنفال في عصر الغيبة وفي حال تحقّق سيادة الإسلام في الأمّة، تختص بوليّ أمر المسلمين وأنّه المسؤول عن إدارة سائر الثروات العامّة أيضاً، ولا يجوز تصرّف الناس فيها إلاّ بإذنه، ننتقل إلى الحديث عن كيفيّة استثمار هذه الموارد.

في هذا القسم من البحث نبدأ أوّلاً باستعراض السبل المختلفة لاستخدام هذه الموارد، ثمّ نبيّن كيفيّة تنفيذ السياسة المالية عن طريقها. أمّا ترجيح بعض هذه السبل على البعض الآخر فيتوقّف على حجم الحكومة ووظائفها وصلاحيّاتها وطبيعة علاقتها بالقطاع الخاص؛ أضف إلى ذلك أنّ أوضاع وخصائص كل عصر تقوم بدور أساسي في هذه المسألة.

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٢١٦.

وباستطاعة الحكومة الإسلامية استثمار هذه الموارد عن عدّة سبل:

١ ـ الإشراف المباشر للدولة

بإمكان القطاع الحكومي أن يقوم بالاستثمار المباشر في مجال الموارد الطبيعية (الأراضي، والغابات، والمعادن، والبحار، و...) وذلك بأن يقوم، بعد تحديد الأولويّات الزمنيّة والإقليمية ورعاية مصالح النظام، بإعمار الأراضي، وبناء المدن والمجمّعات السكنية، واستخراج المعادن والثروات الطبيعية، وإقامة الصناعات المساعدة على استثمار وتحويل الموادّ الخام المستحصلة من المعادن، وإقامة وتطوير المزارع الواسعة، والعمل في قطاع الخدمات و...

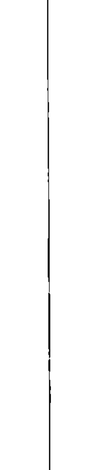
ويبدو أنّ تأثير هذا النهج يتجلّى أكثر فأكثر في استخراج المعادن الكبيرة والحسّاسة كالنفط والذهب، وكذلك في الصناعات الاستراتيجية المرتبطة بالمصالح الوطنية كالتصنيع العسكري، وأيضاً في إنتاج السلع وتوفير الخدمات التي لا يجد القطاع الخاص حافزاً للتوجّه إليها (السلع العامّة).

٢ ـ الاستفادة من المشاركة الشعبيّة

وبإمكان القطاع الحكومي إنجاز الأنشطة المذكورة عن طريق إشراك الشعب والاستفادة من أموالهم وطاقاتهم العماليّة. وبالإمكان تحقيق المشاركة الشعبيّة بوساطة السبل الآتية:

ـ عقود الشراكة مع القطاع الخاص

بإمكان الحكومة الاستثمار في المشاريع المختلفة، مثل المشاريع الزراعية وإحياء الأراضي الموات، عن طريق عقود الشركة مع القطاع الخاص. ولابدّ أن تكون لحصّة الحكومة بالربح في هذه العقود علاقة منطقيّة مع الربح المتوقّع من المشروع؛ ففي المناطق والمشاريع التي يتوق



القطّاع الخاص للاستثمار فيها أكثر من غيرها، باستطاعة الحكومة أن تطلب حصّة أكبر من الربح، بينما في المشاريع ذات الربح الأقل والتي تتقلّص الرغبة للاستثمار فيها بالطبع، ويكون تنفيذها ضرورياً لتطوير وتنمية البلاد وتوفير فرص جديدة للعمل، على الحكومة الاكتفاء بربحٍ أقل، بل قد يجب أحياناً إعانة المشاركين في المشروع على إنجازه. ويمكن الاستفادة من عقود الشركة في الأنشطة الخدمية والإنتاجية في القطاعات المختلفة كالصناعة، والتجارة، والزراعة، والبستنة وغيرها. ويلزم في هذا العقد مساهمة الشركاء كلّهم في رأس المال. أمّا الشركاء الذين يقومون بأنشطة عملية في المشروع أيضاً، فبإمكانهم أن يأخذوا ـ إضافة إلى حصصهم من الربح ـ رواتب لقاء ما يقومون به من عمل، أو أن يأخذوا حصّةً أكبر من الربح لقاء نشاطهم العملي في الشركة[1].

وكذلك بالإمكان تحقيق الشركة بين الحكومة والقطاع الخاص عن طريق إصدار سندات المشاركة للمشاريع الوطنية، وذلك بأحد السبل الأتية:

أ: تقوم الحكومة أوّلاً بالاستثمار في الموارد الطبيعيّة بأموالها ومدّخراتها، ثمّ بعد الإفتتاح والإنتاج أو أثناء تنفيذ المشروع، تعرض أسهم المشروع في إطار سندات مشاركة للبيع. وبالإمكان تنفيذ ذلك عن طريق البنوك، حيث تُتاح للمودعين فرصة شراء سندات المشاركة بدلاً من الإيداع في البنوك.

ب: تقوم البنوك بالاستثمار في الموارد الطبيعيّة نيابةً عن الحكومة من جهة وعن أصحاب الودائع وبأموالهم من جهة ثانية، ثمّ توزّع وثائق ملكيّة المشروع في إطار أسهم بين المُودِعين. وبالإمكان تداول هذه الأسهم في السوق، وكذلك على أسهم البند (ألف) بوساطة البنوك أو في سوق الأوراق المالية.

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٥٧٥، كتاب الشركة، مسألة ١٠.

ج: بإمكان القطاع الخاص أيضاً، ومع الأخذ بالاعتبار أوضاع الحكومة وبالاستفادة من هذه المصادر، أن يقوم كالبنوك بالاستثمار في المشاريع الصناعيّة والزراعيّة والإعماريّة؛ ثمّ عرض أسهم المشروع للتداول عن طريق البنوك أو سوق الأوراق المالية. ومن المستحسن بالطبع تنظيم هذه المشاريع بشكل يخدم تحقيق الأهداف الاقتصادية للبلد. كما باستطاعة القطاع الخاص الاستفادة من هذه الموارد في تنفيذ بعض المشاريع الوطنية التي تعود مسؤولية إدارتها إلى الحكومة، مثل: بناء الجامعات، والمدارس، والحدائق العامّة، والطرق السريعة، ثمّ يؤجّرها للحكومة، بينما يقوم في الوقت نفسه ببيع أسهم هذه المشاريع في السوق، وفي هذه الحالة، حيث تستأجر الحكومة المشاريع التي بيعت أسهمها للناس، فإنّ الأشخاص الذين لا يقبلون المخاطرة بأموالهم سوف يبدون رغبةً أكبر في شراء أسهم هذه المشاريع، ذلك لأنّ بدل الإيجار الذي تدفعه الحكومة لقاء هذه المؤسّسات، يكون بمثابة الربح المحدّد والثابت الذي يتم توزيعه بين أصحاب الأسهم.

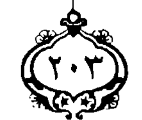
ـ عقود المزارعة والمساقاة

عن طريق عقود المزارعة والمساقاة تقوم الحكومة بإعطاء أراضي الأنفال للمزارعين والفلاّحين لقاء نسبة مئوية محدّدة من الربح الحاصل للعاملين[1]. وكما أشرنا في عقد الشركة، ينبغي أن تكون هذه الحصّة من الربح متغيّرة في المشاريع المختلفة، أضف إلى ذلك إمكانيّة ضمان رأس مال الطرفين بوساطة شركات التأمين.

ـ عقود الجعالة والصلح

من خصائص هذين العقدين أنهما يتضمّنان فوائد أغلب العقود، بينما

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٥٨٤، كتاب المزارعة.



لا يتقيّدان بشروطها؛ ويعني هذا إمكانية تنفيذ مضمون الكثير من العقود عن طريق هذين العقدين من دون ضرورة الإلتزام بشروط تلك العقود، باستثناء شرط واحد يجب الإلتزام به في هذين العقدين وهو أن لا يحرّما حلالاً ولا يحلّلا حراماً[1]. وباستطاعة الحكومة الاستفادة من هذين العقدين للمشاركة مع القطاع الخاص والاستفادة من موارده ورساميله. وعلى سبيل المثال، تعلن الحكومة: كل مَن يُحيي هذه الأرض نجعل له نسبة محدّدة أو مبلغاً معيّناً من الناتج (وهذا هو عقد الجعالة)، وبالإمكان تطبيق نفس الأمر عن طريق عقد الصلح أيضاً.

ويبدو أنّ من ميزات هذه العقود، والمشاركة مع الناس بشكل عام، تسهيلَ عملية إشراف ورقابة الحكومة على هذه المشاريع وتوجيهها باتجاه مصالح النظام، بالقياس على السبل الأخرى للإشراف والمراقبة.

٣ ـ الخصخصة

من سُبل الاستفادة من الموارد الطبيعيّة، تخويلُها للقطاع الخاص. فباستطاعة الحكومة تخويل الاستفادة من هذه الموارد للقطاع الخاص، وذلك في ظروف معيّنة ولأسباب مختلفة. نشير إلى بعض هذه الأسباب في ما يأتي:

١ ـ إنعدام الفائدة من مباشرة الحكومة لاستثمار هذه الموارد، وذلك بسبب ارتفاع التكلفة.

٢ ـ عدم توفّر العناصر الفاعلة والمؤمنة للإشراف على المشاريع حين تنفيذها مع وجود المشاكل التنفيذية.

٣ ـ إيجاد حوافز أكثر في الناس للتوجّه نحو الأنشطة الإنتاجيّة.

---

(١) المصدر نفسه، كتاب الصلح، المسألة ١٤.

٤ ـ الاستفادة من السيولة النقدية لدى القطاع الخاص والحدّ من توظيفها في المجالات غير الضرورية.

ويمكن تحقيق هذا التخويل بصورتين:

الأولى: تخويل الملكيّة.

الثانية: تخويل المنفعة.

ـ تخويل الملكيّة

إذا استقرّ الرأي على جواز تملّك الأنفال وسائر الموارد الطبيعيّة بوساطة القطّاع الخاص، فإنّ تخويل الملكيّة يمكن تحقيقه عبر السبل الآتية:

ألف: البيع: باستطاعة الحكومة الإسلامية أن تعرض للبيع بعض الأنفال كالأراضي الموات، أو الأراضي العامرة التي هي من الأنفال وغير ذلك من مفردات الأنفال، وذلك في إطار مصلحة النظام وعن طريق المزايدة. كما باستطاعة الحكومة بيعها للشركات التعاونية أو لشرائح خاصّة من المجتمع وبتسهيلات معيّنة (كالبيع بالأقساط، أو البيع مع منح قروض طويلة الأمد) وذلك بهدف حماية ودعم هذه الشركات أو الشرائح الاجتماعية.

إضافة إلى إمكانية بيع أصول الموارد، بالإمكان أيضاً قيام الحكومة ببيع منتوجاتها، فمثلاً: تبيع الحكومة منتوج معدن معيّن (كالنفط مثلاً) لعدّة سنوات قادمة عن طريق بيع السَّلَف (أو البيع المقدَّم) لشركة خاصّة (محلّية أو أجنبية) وذلك بهدف توفير بعض نفقاتها. هذا بالطبع في حال قيام الحكومة نفسها باستثمار تلك المعادن، أو قيامها بهذا العمل بالنسبة إلى حصّتها إذا كان المشروع مشتركاً بينها وبين القطّاع الخاص.

باء: الإجارة بشرط التمليك: بالإمكان تخويل ملكيّة بعض هذه الموارد عن طريق تأجيرها في البدء للقطّاع الخاص مع إشتراط تمليكها من قبل



الحكومة للمستأجر بعد انتهاء مدّة الإجارة، إذا كان المستأجر قد عمل بمضمون العقد خلال فترة الإجارة.

جيم: **عقد الجعالة**: وتستطيع الحكومة الإعلان عن: أنّ من يقوم بإعمار هذه الأراضي، أو استخراج هذا المعدن، أو تربية الأسماك في هذه البحيرة، فإنّ الحكومة ستملّكه قسماً منها.

دال: **الهبة**: بالإمكان منح قسم من الأنفال لشريحة معيّنة من المجتمع بدون مقابل، وذلك بهدف تحقيق أهداف توزيع الدخل أو غير ذلك.

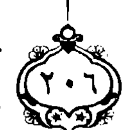
ـ تخويل المنفعة

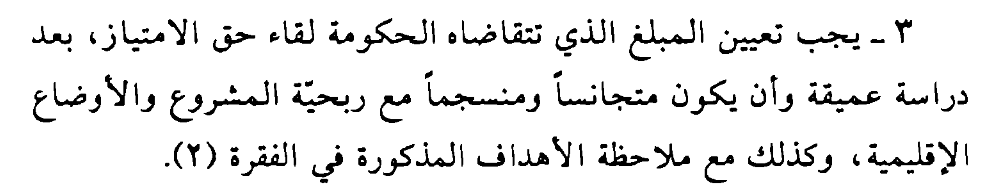
إذا كنّا لانرى إمكانية نقل ملكيّة الموارد الطبيعية، أو حتّى إذا كنّا ممن يرى إمكانيّة تمليك الموارد الطبيعية، ولكن كانت الحكومة ـ رغم ذلك ـ لا ترى من المصلحة تمليك هذه الموارد لمجموعة محدودة من أبناء الجيل الحاضر وإنهاء علاقة الدولة بها بتاتاً، بينما هي ملك لكل الأجيال، فإنّ باستطاعة الحكومة تخويل منافعها للقطاع الخاص في فترة معيّنة. ويمكن تحقيق هذا الأمر بالطرق الآتية:

ألف: **تخويل إمتياز الاستثمار أو إصدار رخصة الاستثمار**: ويمكن سلوك هذا الطريق في استغلال المعادن، والبحار، والأنهار، والغابات، والأراضي العامرة طبيعياً، والأراضي الموات، مع مراعاة النقاط الآتية:

١ ـ ينبغي أخذ المصالح الاقتصادية للبلد بنظر الاعتبار لدى تخويل هذه المنافع، فلا بدّ من دراسة كلّ السبل المختلفة والمقارنة بينها وانتخاب الأفضل.

٢ ـ عند تخويل المنافع للأفراد والجماعات والشرائح الاجتماعية الخاصّة، ينبغي ـ إضافةً إلى منع إساءة استغلال هذه المسألة ورفض التميز ـ ينبغي الأخذ بالاعتبار الأهداف العامّة للنظام كتوزيع الدخل، والعدالة الاجتماعية، والعمالة.





٣ ـ يجب تعيين المبلغ الذي تتقاضاه الحكومة لقاء حق الامتياز، بعد دراسة عميقة وأن يكون متجانساً ومنسجماً مع ربحيّة المشروع والأوضاع الإقليمية، وكذلك مع ملاحظة الأهداف المذكورة في الفقرة (٢).

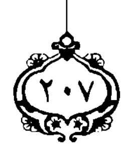
٤ ـ يجب أن يتضمّن العقد حقّ الحكومة في الإشراف العام طوال فترة تخويل المنافع (للاطمئنان عن الوفاء بالشروط) وكذلك حقّ الفسخ في حالة عدم العمل ببنود العقد، أو استخدام المنافع في مجالات أخرى غير المتفق عليها.

باء: **تأجير الموارد لفترة معيّنة**: تستطيع الحكومة تأجير الموارد الطبيعية للقطاع الخاص عوضاً من تخويل إمتياز استثمارها. ويمتاز هذا الأسلوب بزيادة فرصة مراقبة الحكومة للمشاريع والإشراف عليها، كما باستطاعة الحكومة ـ إضافة إلى ذلك ـ أن تعيد النظر سنوياً في مبلغ الإيجار وتحدّده وفقاً للظروف الاقتصادية الجديدة وتطوّرات المشروع.

جيم: **الجعالة أو الصلح**: ومن السبل الأخرى لتخويل منافع الموارد الطبيعيّة للقطاع الخاص، الإعلانُ عن أنّ كل مؤسّسة أو كل شخص يقوم باستخراج هذا المعدن أو إعمار هذه الأرض فله قسط من الأرباح. وما يُعطى في الجُعالة أو الصلح للطرف الآخر يمكن أن يكون مقداراً معيّناً ثابتاً أو نسبة مئويّة من الربح المكتسَب.

دال: **الإباحة**: وبإمكان الحكومة تخويل الاستفادة من الموارد الطبيعية لأفراد معيّنين أو لشرائح اجتماعية خاصّة لفترة محدّدة ومن دون مقابل، وذلك لأسباب تتعلّق بتوزيع الدخل ومكافحة الفقر.

ولأنّ هذه الموارد تقوم بدور كبير في تأمين عائدات الدولة، فباستطاعة الحكومة أن تتخذ سياسة مالية توسّعية أو مقيّدة من خلال إدخال تغييرات في الحجم المستثمَر من هذه الموارد (بأساليب مختلفة). فمثلاً: إذا أرادت الحكومة إتخاذ سياسة مالية توسّعية بهدف زيادة العمالة، فبإمكانها القيام باستثمار حجم أكبر من هذه الموارد. وبالطبع فإن أساليب العمل هنا

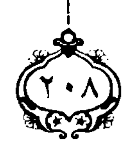


تختلف حسب اختلاف السبل المذكورة في الاستثمار. فإذا كانت الحكومة ـ على سبيل المثال ـ هي المتصدّية مباشرة لاستثمار الموارد الطبيعيّة، فإنّ أسلوب العمل هو المزيد من استثمار الموارد بوساطة الحكومة نفسها، الأمر الذي يضاعف نفقات الحكومة. بينما إذا كان الاستثمار عن طريق المشاركة مع القطاع الخاص فإنّ آلية السياسة هي تغيير حصّة الحكومة من الربح، فبتقليص الحكومة لحصّتها من الربح، يزيد الطلب على المشاركة في هذه المشاريع، وبالتالي فإنّ الاستثمار يشمل حجماً أكبر من الموارد الطبيعية. وكذلك في حالة التخويل للقطاع الخاص فإنّ آلية السياسة تكون عبر تغيير أسعار التخويل، أو حق الامتياز، أو عوض الإجارة التي يدفعها مستثمرو هذه الموارد. وواضح أنّ أي تغيير في حصّة الحكومة من الربح، أو عوض الإجارة، أو غيرهما من الأثمان المستلَمة من المستثمرين إنما يمكن تحقيقه عبر اتفاقيّات وعقود جديدة.

وهكذا بالإمكان تحقيق أهداف توزيع الدخل وتخصيص الموارد بشكل جيّد عبر هذه السياسة. فمثلاً إذا كانت الحكومة تهدف إلى حماية شريحة اجتماعية معيّنة أو منطقة خاصّة، فباستطاعتها عقد اتفاقيات معهم على حصّة أقل من الربح، أو مقادير أقل من حق التخويل أو عوض الإجارة، أو أن تخوّلهم استثمار مورد معيّن مجّاناً وبدون مقابل؛ وواضح أنّ هذه الصلاحية للحكومة إنما تشمل الأموال التي تملكها الدولة، أمّا الأموال التي لا تتمتّع الحكومة إلاّ بمسؤولية الإشراف عليها وإدارتها لمصلحة الأمّة، فإنّ عليها رعاية المصالح العامّة بشأنها.

ثانياً: العائدات الضريبيّة

إنّ الصلاحيّات الواسعة للحكومة في النظام الإسلامي تتطلّب مصادر دخل واسعة لتغطية نفقاتها، وتشكّل الضرائب قسطاً من هذا الدخل. وبالإمكان تصنيف الضرائب الإسلامية من عدّة جهات:



١ ـ الضرائب الثابتة (الأوليّة) والضرائب المتغيّرة (الولائيّة).

فالمجموعة الأولى هي الضرائب التي حدّد الشرع وعاءها أو أنصبتها أو مصارفها أو جميع ذلك كالخُمس والزكاة والجزية. أمّا المجموعة الثانية فهي الضرائب التي تُناط مسؤوليتها بوليّ الأمر كي يقوم بتعيين وعاء الضريبة ومعدلاتها ومصارفها وفقاً لمتطلّبات الظروف الزمانيّة والمكانيّة وفي إطار مصالح المسلمين. ولابدّ لدى وضع الضرائب الولائية أن تأخذ الحكومة بعين الاعتبار كلّ القواعد العامّة والثابتة التي تقوم عليها الضرائب الشرعيّة الثابتة.

٢ ـ يُشترط في صحّة وقبول بعض الضرائب كالخُمس والزكاة أن تُدفع بقصد التقرّب إلى الله تعالى لأنّها تُعدّ من الأمور العباديّة، بينما البعض الآخر لا يُشترط فيه الإخلاص ونيّة التقرّب إلى الله تعالى كالخراج والجزية.

٣ ـ بعض هذه الضرائب يتم تسديدها لبيت مال المسلمين كالخراج والجزية، وبعضها لبيت مال الإمام(سهم الإمام من الخُمس) وبعض ثالث له مصارفه الخاصّة المعيّنة في الشريعة مثل: سهم السادة من الخُمس، وكذلك الزكاة في أغلب مصارفه.

٤ ـ التصنيف الآخر هو من جهة الأموال التي تخضع للضرائب (الوعاء الضريبي):

أ: **ضريبة الدخل**: كالزكاة المفروضة على الغلاّت الأربع (الحنطة والشعير والتمر والزبيب)، وفي مثل هذه الموارد لا يُطرح منها سوى مؤونة الحصاد، أمّا مؤونة المالك نفسه فلا تُطرح من الغلاّت، وتُعدّ هذه الضريبة نوعاً من الضريبة على الربح تقريباً.

ب: **ضريبة رأس المال**: تُفرض بعض الضرائب على أصل المال وذلك مثل الزكاة على الأنعام الثلاثة (الإبل والبقر والغنم) بشرط أن يصل



مقدارها إلى نصاب معيّن، وتتكرّر الزكاة على هذا المال سنوياً إذا بقي في ملك الشخص ولم ينقص عن النصاب.

ج: **ضريبة التوفير**: وذلك كالخُمس حيث يجب أن يدفع الإنسان عشرين بالمائة ممّا وفّر من أرباح أنشطته الاقتصادية، بعد طرح مؤونة حياته المعيشية المتعارفة.

د: **ضريبة الانتفاع بالموارد الطبيعية**: وذلك مثل خُمس المعادن وزكاة الإبل والغنم والبقر إذا كانت سائمة أي ترعى في المراعي الطبيعيّة.

هـ: **ضريبة الرأس**: مثل زكاة الفطرة التي تشبه ضريبة الرأس، وكذلك الجزية حيث بإمكان الحاكم الإسلامي أن يضع الضريبة وبشروط معيّنة على الكفّار الذين يعيشون في الوطن الإسلامي ويستفيدون من إمكانيات هذا الوطن كضمان أمنهم والدفاع عنهم.

٥ ـ تقسيم الضرائب من حيث الكمّية والنسبة:

أ: **ضرائب ثابتة أو قطعيّة**، وذلك مثل زكاة الفطرة حيث يجب على كل شخص تتوفّر فيه الشروط أن يدفع ضريبة محدّدة عن نفسه وعمّن يعولهم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى بعض مفردات الجزية والخراج.

ب: **ضرائب نسبيّة**، وهي الضرائب التي يجب أن تُدفع نسبة معيّنة ثابتة، من دون أو تؤثّر في أسعارها زيادة أو ضآلة الوعاء الضريبي، وذلك مثل الخُمس حيث يجب دفع عشرين بالمائة من الفائض عن المؤونة بصرف النظر عن الكمّية، كبيرة كانت أو صغيرة، وكذلك الزكاة حيث تُعدّ ضريبة نسبيّة في بعض صورها حسب ما نذكر لاحقاً.

ج: **ضرائب تنازليّة**، أي تكون العلاقة عكسيّة بين الضريبة والدخل، فبارتفاع الدخل ينخفض معدّل الضريبة؛ رغم ارتفاع الضريبة بشكل عام. ونجد هذا النوع من الضريبة في بعض أنصبة زكاة الثروة الحيوانية فقط، والذي سنشير إليه لدى الحديث عن الزكاة.



د: **ضرائب تصاعدية**، لم تُشرَّع أية ضريبة من الضرائب الثابتة بشكل تصاعدي. ذلك لأنّ هذا النوع من الضرائب إنما يوضع للرقابة على الدخول الكبيرة جداً والتي تتكوّن في المجتمعات الرأسمالية بسبب التمييز والفجوات الظالمة بين شرائح المجتمع، وليس لهذا النوع من الضرائب أي موقع في الأحكام الإسلامية الثابتة، إذ إنّ الشريعة الإسلامية تقتلع جذور هذا التمييز وهذه الفجوات الظالمة من الأساس، وذلك عن طريق وضع نظام عادل لتوزيع الدخل، وتشريع القوانين المختلفة مثل: تحريم الربا والاحتكار، ومصادرة الأموال المكتسبة من الحرام. ومع ذلك فإنّ الحكومة الإسلامية تتمتّع بصلاحية وضع ضرائب متغيّرة بشكل تصاعدي إذا ما تطلّبت الظروف ذلك.

أ: الضرائب الثابتة

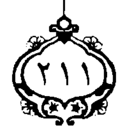
كما ذكرنا آنفاً، فإنّ هذه الضرائب صرّحت بها النصوص الشرعيّة، وقد حدّدت الشريعة وعاءَها، وأنصبتها، ومقاديرها، ومصارفها. والضرائب الثابتة هي: الزكاة والخُمس والخراج والجزية.

الزكاة

الزكاة فريضة عبادية ـ مالية أوجبها الإسلام. ولكن اختلفت الآراء حول إمكانية استخدام الزكاة كأداة لتنفيذ سياسة مالية. يرى البعض: عدم إمكانية ذلك لأنّ أسعار الزكاة ومصارفها معيّنة سلفاً في الشريعة؛ إلاّ أنّ البعض الآخر يرى أنّه يوجد في الزكاة شيء من المرونة في بعض مجالاتها مما يسمح باستخدامها كأداة للسياسة المالية. هذه المجالات هي:

وعاء الزكاة

إذا كان وعاء الزكاة، أي الأموال التي تتعلّق بها الزكاة، ذات ميزتين، توفّرت إمكانية التخطيط للسياسة المالية بوساطتها:



١ ـ عموميّة الأموال التي تتعلّق بها الزكاة.

٢ ـ مرونة دائرة الوعاء الزكوي.

إذ بإمكان الحكومة ـ في هذه الحالة ـ إذا أرادت إنتهاج سياسة توسّعية أن تبادر إلى تضييق دائرة الوعاء الزكوي، فيتضاعف دخل الناس، ويرتفع بالتالي مستوى الطلب الفعّال في المجتمع، شرط أن لا يُلغى تأثيره بوساطة تقليص حجم النفقات الحكوميّة.

والرأي المشهور بين فقهاء الإماميّة هو أنّ الزكاة تجب في تسعة أمور فقط هي: الحنطة، والشعير، والزبيب، والتمر، والبقر، والغنم، والإبل، والذهب والفضّة(١). وهناك روايات كثيرة وردت حول هذا الموضوع؛ منها صحيحة فُضيل بن يسار عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام أنّهما قالا:

(فرض الله عزّ وجلّ الزكاة مع الصلاة في الأموال، وسنّها رسول الله صلى الله عليه وآله في تسعة أشياء، وعفا عمّا سواهنّ)(٢).

وجاء في رواية أخرى عن محمّد الطيّار، قال:

سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عمّا تجب فيه الزكاة، فقال: في تسعة أشياء: الذهب والفضّة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم، وعفا رسول الله صلى الله عليه وآله عمّا سوى ذلك. فقلتُ: أصلحك الله فإنّ عندنا حبّاً كثيراً. فقال: وما هو؟ قلتُ: الأرز؛ قال: نعم ما أكثره. فقلتُ: أفيه الزكاة؟ فزبرني، ثمّ قال: أقول لك إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عفا عمّا سوى ذلك وتقول: إنّ عندنا حبّاً كثيراً، أفيه الزكاة؟(٣).

وهناك بالطبع روايات أخرى أيضاً تدل على أنّ الزكاة تجب في أشياء

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٦٥؛ الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ص٣١٥، المسألة ١.

(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٤، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح٤.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح١٢.



أخرى كالحبوب كلّها والمكيلات، وبعض الحيوانات الأخرى كالفرس، وكذلك مال التجارة، إلاّ أنّ فقهاء الإماميّة حملوها على الإستحباب(١).

أمّا فقهاء أهل السُنّة فهم يرون شمول الزكاة لكل السلع؛ ولكنّهم لا يُجيزون إعفاء بعض الأموال من الزكاة بهدف تنفيذ سياسة مالية معيّنة(٢). في الوقت الذي يُجيز الفقه الشيعي لوليّ الأمر بشأن الضرائب الولائيّة أن يَفرض الضرائب على بعض السلع ويُعفي البعض الآخر، وذلك تبعاً لمصالح المسلمين.

المقدار الواجب في الزكاة (السعر)

والسؤال المطروح هنا هو: هل بالإمكان تغيير مقدار الزكاة في مواجهة الظروف الاقتصادية المختلفة (الركود أو التضخّم)؟ يرى بعض خبراء الاقتصاد المعاصرين (من أهل السُنّة)جواز ذلك. ويستند هذا القول إلى أنّ تعيين مقادير الزكاة بوساطة النبيّ ﷺ إنما كان من موقع إدارة شؤون الدولة وتنفيذ سياسة معيّنة، وليس من منطق التشريع والتحديد الشرعي. أي أن النبيّ الأعظم ﷺ إنما عيّن هذه المقادير بصفته حاكماً للدولة الإسلامية، وليس بصفته نبيّاً رسولاً(٣).

وقد ساق المعارضون أدلّة كثيرة في الرّد على هذا الرأي، من ذلك أنّ هذا الرأي يستلزم عدم أخذ الزكاة في ظرف وفرة الإيرادات، وتحقيق الأهداف المتوخّاة من الزكاة عن طرق أخرى(٤).

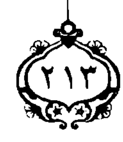
---

(١) المصدر نفسه، الباب ٩ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، ح١ ـ ١٠، انظر أيضاً: محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٦٩ ـ ٧٢ ـ ٧٤، الأبواب ١٣ و ١٤ و ١٦ من أبواب وجوب الزكاة؛ الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣١٥.

(٢) يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، ج١، ص١٢٣؛ سعد بن حمدان اللحياني: الموازنة العامّة في الإقتصاد الإسلامي، ص٢٢٨.

(٣) محمد عبد المنّان: الإقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ص٢٤١، نقلاً عن سعد بن حمدان اللحياني: الموازنة العامّة في الإقتصاد الإسلامي، ص٢١٢.

(٤) يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، ج١، ص٢٤٦.



ونقرأ في المصادر الفقهيّة الشيعيّة أنّ مقدار الزكاة هو الآخر من الأحكام الثابتة، ولايوجد أي فقيه يتبنّى رأياً يعارض ذلك[1]. بناءً عليه لا تستطيع الحكومة الإسلامية تخفيض أو زيادة سعر الزكاة، ولذلك لا توجد إمكانية استخدامها كأداة للسياسة المالية.

كيفية إخراج الزكاة (جنس السلعة أو قيمتها)

الواجب في إخراج الزكاة ـ بشكل عام ـ أن يكون من جنس المال نفسه، وقد اختلفت آراء الفقهاء حول إمكانية إخراج القيمة عوضاً من الجنس.

يُجيز فقهاء الإمامية دفع قيمة المال الزكوي، وقد نقل صاحب الجواهر عن بعض الفقهاء الإجماع على ذلك؛ ولكن الأوْلى بالطبع دفع الزكاة من جنس المال نفسه[2]. وتؤيّد هذا الرأي صحيحتا علي بن جعفر[3] والبرقي[4].

يقول البرقي: كتبتُ إلى أبي جعفر الثاني (الإمام الجواد) عليه السلام: هل يجوز أن أُخرِج عمّا يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم قيمته ما يسوى، أم لا يجوز إلاّ أن يخرج من كل شيء ما فيه؟ فأجاب: أيّما تيسَّر يخرج.

أمّا أهل السُنّة فقد ناقشت بعض مصادرهم الفقهية إمكانيّة دفع قيمة الزكاة[5].

وعلى أيّ حال، فقد رأى بعضهم، بناءً على جواز دفع قيمة الزكاة،

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣١٥ و ٣١٧ و ٣٢٢، و ٣٢٣ و ٣٢٥.
(٢) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص١٢٦ ـ ١٢٨.
(٣) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، ص١١٤، الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، ح٢.
(٤) المصدر نفسه، ح١.
(٥) سعد بن حمد اللحياني: الموازنة العامّة في الإقتصاد الإسلامي، ص٢١٥ و ٢١٩.



إمكانيّة استخدام هذا الأمر في التخطيط للسياسة المالية[1]. ورأى البعض الآخر إمكانية التأثير في مستوى العرض أو الطلب على السلعة المقصودة عن طريق تغيير النسبة في الدفع نقداً أو من جنس السلعة[2]؛ ولكن لابدّ من الأخذ بالاعتبار أنّ من قال بجواز دفع القيمة، عَدَّ ذلك من حقوق دافع الزكاة وليس حكماً إلزامياً؛ ولذلك لا تستطيع الحكومة فرض ذلك على الخاضعين للزكاة، من هنا فإنّ من الصعب تخطيط السياسة المالية في هذا الاتجاه. ولكن بالرغم من ذلك باستطاعة الحكومة أن تبادر إلى تحصيل الخُمس والزكاة قبل موعدهما وذلك بالإعلان عن تسهيلات لمن يدفع الخُمس أو الزكاة قبل حلول الحول، وبإمكانها من جهة أخرى أن تتحمّل ديون الخُمس والزكاة عن دافعي الضريبتين عندما يواجهون صعوبات في الدفع، لتقوم هي بتوزيعها بين الفقراء من مواردها الخاصّة.

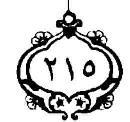
موعد أخذ الزكاة

يُعدّ توقيت أخذ الزكاة من الأمور الأساسيّة في هذه الفريضة، فإذا كانت الحكومة الإسلامية تتمتّع بصلاحيّة تقديم أو تأخير زمان أخذ الزكاة عن موعده المقرّر في الشريعة، فإنها تستطيع توظيف ذلك كأداة في التخطيط للسياسة الاقتصادية؛ وذلك بتقديم موعد أخذ الزكاة في ظروف الازدهار أو تأخيره لوقتٍ آخر في فترة الركود.

وقبل أن ندخل في صلب الموضوع، لابدّ من الإشارة إلى موضوع آخر وهو البحث عن (المسؤول عن أخذ الزكاة في عصر الغيبة). لا ريب أنّ الحكومة الإسلامية في عهدي الرسول الأعظم ﷺ والإمام علي عليه السلام كانت هي المسؤولة عن جمع الزكاة من الناس، حيث كانت توفد عمّال الزكاة والجُباة إلى كل نواحي الدولة الإسلامية لهذا الغرض، وعلى ذلك تشهد

---

(1) شوقي دنيا: دروس في الإقتصاد الإسلامي، ص٣٦٤.
(2) منذر قحف: الإقتصاد الإسلامي، ص٢١٠.



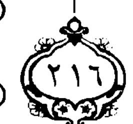
صحيحة عبد الله بن سنان أيضاً، حيث يروي ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه لمّا نزلت آية الزكاة: (خذ من أموالهم صدقة تُطهّرهم وتزكّيهم بها) في شهر رمضان، أمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس: إنّ الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة (إلى أن قال:) ثمّ لم يتعرّض لشيء من أموالهم حتّى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وأفطروا، فأمر صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في المسلمين: أيّها المسلمون زكّوا أموالكم تُقبل صلاتكم، ثمّ وَجّه عُمّال الصدقة وعمّال الطسوق[1].

ويدلّ على ذلك أيضاً أنّ أحد مصارف الزكاة هو (العاملون عليها) أي المسؤولون والموظّفون الحكوميّون الذين يعملون في مجال الزكاة، ولكن لأنّ قيام الحكومة الإسلامية وإشرافها على إدارة الزكاة لم يتحقّق في زمن الأئمة المعصومين، سوى في عهد خلافة الإمام علي عليه السلام وخلال فترة قصيرة من إمامة الحسن المجتبى عليه السلام، فقد أُتيحت هذه الصلاحية للشيعة بأن يقوموا هم بمسؤولية صرف الزكاة على مصارفها المعيّنة في الشريعة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر الواجبات الماليّة.

وقد اختلفت الآراء الفقهية حول وجوب دفع الزكاة للفقيه الجامع لشرائط التقليد في عصر الغيبة تماماً كما هو الأمر في زمن الحضور، وحول إمكانية مباشرة دافعي الزكاة لتوزيعها بين المستحقّين. يرى الشيخ المفيد، وأبو الصلاح، وابن البرّاج أنّ عصر الغيبة هو مثل زمن الحضور من هذه الجهة، ويرى البعض وجوب دفع الخُمس وسائر الواجبات الماليّة للفقيه؛ إلاّ أنّ أغلب الفقهاء يقولون بأنّ دافع الزكاة مخيّر في هذه النقطة، ولكنّهم يرون في الوقت نفسه رجحان الدفع للفقيه واستحبابه، كما يقولون أيضاً بوجوب الدفع للفقيه إذا طالبهم بذلك[2].

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الباب١، ح١.
(٢) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٤١٥ ـ ٤٢٣.



يقول الإمام الخميني (قدّس سرّه):

الأفضل بل الأحوط دفع الزكاة إلى الفقيه في عصر الغيبة سيّما إذا طلبها، لأنّه أعرف بمواقعها، وإن كان الأقوى عدم وجوبه، إلاّ إذا حَكَم بالدفع إليه لمصلحة الإسلام أو المسلمين، فيجب إتّباعه وإن لم يكن مقلّداً له[1].

ويقول بعض آخر من الفقهاء المعاصرين في هذا المجال:

إذا احتاج الفقيه لإدارة أمور البلاد إلى أموال مثل الزكاة التي يجوز صرفها في مثل هذه الأمور وطالَبَ بها، يجب الدفع إليه؛ بل إذا احتاج إلى مال آخر غير الزكاة والواجبات المالية، كان على الناس توفير ذلك أيضاً[2].

والبحث عن موضوع موعد أخذ الزكاة يدور حول محورين:

١ ـ جواز تأخير الدفع

اتفق أكثر الفقهاء على أن دفع الزكاة فوري بعد حلول الأجل ولا يجوز تأخيره؛ إلاّ إذا كان هناك مانع حقيقي، كما لو لم يكن له مال حاضر لدفع الزكاة منه، أو عدم وجود الفقير، أو كان يقصد الدافع صرف الزكاة في مجال أفضل[3]. واعتبر البعض الزكاة كالوديعة التي يجب إعادتها بمطالبة المالك؛ بل قالوا: لا ريب في كون الزكاة من الأمانات الشرعيّة التي يجب إيصالها إلى صاحبها وإن لم يطلب، وإنّما جواز التأخير مشروط بالإذن[4]. ومن بين الروايات تدل صحيحة سعد بن سعد الأشعري ورواية أبي بصير

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٤٢، مسألة ٥.
(٢) جواد تبريزي: إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج٣، ص٣٩ و ٤٠.
(٣) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٥٦ ـ ٤٥٧.
(٤) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٦٠.



على فورية دفع الزكاة؛[1] ولكن بإزاء ذلك تدل روايات كثيرة على جواز التأخير؛ منها ما رواه معاوية بن عمّار وحمّاد بن عثمان وعبدالله بن سنان في روايات صحيحة عن الإمام الصادق عليه السلام حول جواز التأخير لمدّة شهرين إلى أربعة أشهر[2]. وأيضاً يروي يونس بن يعقوب في رواية موثّقة أنّه قال للإمام الصادق عليه السلام: زكاتي تحلّ عليَّ في شهر، أيصلح لي أن أحبس منها شيئاً مخافة أن يجيئني مَن يسألني يكون عندي عدّة؟ فقال الإمام عليه السلام: (إذا حال الحول فأخرجها من مالك، لا تخلطها بشيء، ثمّ أعطها كيف شئت). قال الراوي: فإن أنا كتبتُها وأثبتُّها، يستقيم لي؟ أجاب الإمام عليه السلام: (نعم، لا يضرّك)[3].

وقد أفتى بعض الفقهاء كالشيخ الطوسي والشهيد الأوّل والعلاّمة بمضمون هذه الروايات، كما نقل ابن إدريس الإجماع على جواز التأخير[4].

وكذلك يرى الإمام الخميني جواز التأخير إلى أربعة أشهر، إلاّ أنّه يقول بالإحتياط بالدفع فوراً[5].

ولا بدّ أن نعرف أنّ كل هذه الكلمات إنّما تدور حول ما إذا كان الشخص نفسه يريد إخراج الزكاة وإيصالها إلى المستحقّين؛ أمّا في حالة تصدّي الحكومة الإسلامية لأمر الزكاة، فقد يختلف الموضوع حيث من الممكن أن تُمنح الحكومة صلاحيّة تأخير موعد الزكاة لفترة معيّنة إذا كانت مصلحة المسلمين في ذلك وكان من الممكن سدّ حاجات الفقراء عن طرق

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ٥٢، ح١ و٤.
(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ٤٩، ح٩ و١١، والباب ٥٣، ح١.
(٣) المصدر، الباب ٥٢، ح٢.
(٤) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٥٧.
(٥) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٤٢، المسألة ٤.





أخرى، لا سيّما إذا اعتبرنا الدولة الإسلامية هي المالك الأصلي لهذه الأموال، أمّا الفقراء وسائر المجالات فهم يشكّلون المصرف لها. ويُشترط في تأخير موعد الزكاة أن يكون بإذن الفقيه وموافقة الدولة الإسلامية.

٢ ـ جواز المطالبة قبل حلول الأجل

يقول صاحب الجواهر:

أمّا التعجيل، فالمشهور بين الأصحاب شهرةً عظيمةً أنّه لا يجوز تقديمها قبل وقت الوجوب، فإن آثَر ذلك، دَفَع مثلها قرضاً ولا يكون ذلك زكاة ولا يصدق عليها اسم التعجيل، فإذا جاء وقت الوجوب إحتسبها زكاة كغيرها من الديون، بشرط بقاء المقترض على صفة الإستحقاق[١].

ثمّ ينقل صاحب الجواهر رأياً مخالفاً يتبنّاه ابن أبي عقيل وسلاّر. يقول ابن أبي عقيل:

يُستحب إخراج الزكاة وإعطاؤها في استقبال السنّة الجديدة في شهر المحرّم، وإن أحبّ تعجيله قبل ذلك، فلا بأس[٢].

أمّا الروايات فقد اختلفت في هذا الموضوع، فقد جاء في بعضها جواز ذلك، مثل رواية أبي بصير[٣]، وصحيحة حمّاد بن عثمان[٤]، ومعاوية بن عمّار[٥]، والحسين بن عثمان[٦] عن الإمام الصادق عليه السلام. ففي جواب أبي

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٦١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، أبواب المستحقّين للزكاة، الباب ٤٩، ح٤.
(٤) المصدر نفسه، ح١١.
(٥) المصدر نفسه، ح٩.
(٦) المصدر نفسه، ح١٠.



بصير الذي سأله عن الرجل يشتهي أن يعجّل إخراج زكاته، يقول الإمام الصادق عليه السلام: ما أحسن ذلك!

ويقول الإمام عليه السلام في صحيحة حمّاد:

لا بأس بتعجيل الزكاة شهرين وتأخيرها شهرين.

وبالمقابل فإنّ حسنة عمر بن يزيد[1] وصحيحة زرارة[2] لا تجيزان هذا العمل؛ من هنا فقد حاول الفقهاء الجمع بين هذه الروايات بشكلٍ من الأشكال، فمثلاً؛ حمل بعضهم المجموعة الأولى من الروايات على التقيّة، وبعضهم على القرض. أمّا صاحب الجواهر فيرجّح قول الفريق الأوّل؛[3] ومع ذلك فلابدّ من الإشارة إلى أنّ كلام الفقهاء يدور حول واجب المزكّي، وأنّه هل باستطاعته التعجيل في إخراج الزكاة أم لا؟، ثمّ المفروض في المسألة أنّ المزكّي هو الذي يدفع الزكاة مباشرة، بينما حديثنا هنا ـ كما في القسم السابق ـ هو حول ما إذا أرادت الحكومة الإسلامية أخذ الزكاة قبل حلول أجلها. ومن الطبيعي أنّ التخطيط في هذا المجال هو الأصعب؛ ذلك لأنّ الحكومة لا يحق لها مبدئياً إجبار المزكّين بالدفع قبل حلول الأجل، إلاّ إذا قرّرت منح المزكّين بعض الإعفاءات والمحفّزات والجوائز، وفي هذه الحالة فإنّ على الحكومة تحرّي أكبر قدر من الدقّة في منح الإعفاءات وذلك تحرّزاً من السقوط في الربا إذا كانت تأخذ الأموال من المزكّين قبل حلول الأجل باسم القرض.

ونقرأ في بعض مصادر أهل السُنّة حول استخدام الزكاة كأداة في السياسة المالية ما خلاصته:

أوّلاً، لا يوجد دليل على جواز جباية الزكاة قبل حلول الأجل، ولكن في حالة رضا المزكّي يمكن القيام بهذا العمل؛ من هنا فلا يمكن

---

(1) المصدر نفسه، الباب ٥١، ح٢.
(2) المصدر نفسه، ح٣.
(3) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٦٦.



استخدام هذا الأمر كأداة إجبارية. أجل، بإمكان الحكومة الاستفادة من هذا الطريق بعد كسب رضا المزكّين؛ أمّا تأخير أخذ الزكاة بعد افتراض تعلّقها بأصحاب الأموال وقدرتهم على الدفع، فمن غير الممكن أساساً، إذاً فلا يمكن استخدامها كأداة من هذه الجهة أيضاً[1].

وخلافاً لهذا الرأي فإنّ البعض الآخر يستدل بعمل النبي الأكرم ﷺ حيث أخذ الزكاة من العبّاس قبل حلول أجلها، ويعتبرون ذلك واحداً من طرق سدّ العجز في ميزانية الدولة، ومن السياسات المالية جاء في الحديث المرويّ عن الرسول الأكرم ﷺ:

(إنّا قد احتجنا فتعجّلنا من العبّاس صدقة ماله سنتين)[2].

واشترط بعضهم لجواز التأخير في أخذ الزكاة أن لا يؤدّي ذلك إلى توقف الإنفاق على الفقراء[3].

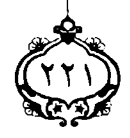
الخُمس

الخُمس في اللّغة هو: جزءٌ من خمسة أجزاء الشيء، وفي الإصطلاح الشرعي هو ضريبة تعادل عشرين بالمئة من الأموال التي عيّنتها الشريعة. وأصل وجوب الخُمس يُعدّ من ضروريّات الإسلام، وقد تمّ التصريح به في القرآن الكريم، ولكن اختلف فقهاء المذاهب الإسلامية حول الموارد الخاضعة لهذه الضريبة[4].

وسبب الإختلاف هو معنى (الغنيمة) التي اشتقّت منها كلمة (غنمتم) التي جاءت في آية الخُمس، حيث اعتبرها فقهاء أهل السُنّة أنها خاصّة

---

(١) سعد بن حمدان اللحياني: الموازنة العامّة في الإقتصاد الإسلامي، ص٢٢١ ـ ٢٢٨.
(٢) محمد بن عبد الله بن إبراهيم الشبّاني: مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية، ص٤٠٢.
(٣) منذر قحف: السياسات المالية (دورها وضوابطها في الإقتصاد الإسلامي)، ص٣٩.
(٤) مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعات: مباني اقتصاد اسلامي، ص٣٦٠.



بغنائم الحرب فقط، بينما قال فقهاء الشيعة بأنّ الغنيمة تشمل كلّ فائدة يكتسبها الإنسان ومنها فوائد الكسب، وكما أشرنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب، فإنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد أخذ الخُمس في بعض الحالات من جميع الأنشطة الاقتصادية للمسلمين[1].

والخُمس يشبه الزكاة من حيث استخدامه كأداة في السياسة المالية؛ بل إنَّ الخُمس في الروايات وكلمات الفقهاء يُطرَح كبديل من الزكاة؛ ذلك لأنّ الزكاة ـ ولمصلحة معيّنة ـ مُحرّمة على بني هاشم، فجاء تشريع الخُمس كضريبة مالية تُصرف على بني هاشم، حيث يُشكِّل الإنفاق على فقرائهم أحد مصارف الخُمس؛ ولكن رغم ذلك فإنّ هناك بعض الفوارق بين الخُمس والزكاة، وهي كما يلي:

١ ـ مقدار الخُمس واحد وثابت في كل الأموال الخاضعة لهذه الضريبة، وهو نسبة مئويّة ثابتة تساوي ٢٠٪ من المال، خلافاً للزكاة حيث تختلف مقاديرها تبعاً لاختلاف الأموال الخاضعة لها وكيفيّة الحصول عليها (كالمحاصيل الزراعية حيث يختلف مقدار الزكاة الواجبة فيها بين ما إذا كان ريّ الزراعة طبيعيّاً أو بالمجهود البشري).

٢ ـ الوعاء الضريبي في الزكاة ـ حسب مشهور الفقهاء ـ هو عدد من السِّلع المعيّنة (الغلاّت الأربع، والأنعام الثلاثة، والنقدان) بينما الوعاء الضريبي في الخُمس أوسع من ذلك حسب الرأي الفقهي لفقهاء الإماميّة، وهو يشمل المجالات التالية:

أ: غنائم الحرب.

ب: الكنز.

ج: المعدن.

د: النفائس التي يحوزها الإنسان بوساطة الغوص في البحار أو الأنهار الكبيرة.

---

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١١٢.



هـ: المال الحلال المختلط بالحرام إذا لم يكن مالكه ومقداره معلومَين.

و: الأرض التي يشتريها الذمّي من المسلم (حيث يجب على الذمّي أن يدفع خُمسها، وإن لم يفعل فإنّ الحاكم الإسلامي يأخذ الخُمس منه).

ز: أرباح المكاسب الفائضة عن النفقات السنويّة للشخص[1].

وفي العصر الحاضر يُعدّ المجال الأخير هو أهم المجالات الخاضعة للخُمس. أمّا الفقه السُنّي فلا يرى وجوب الخُمس في أرباح المكاسب، بل يوسّع دائرة الزكاة بحيث تشمل كل المكاسب[2].

٣ ـ الإعفاء الضريبي: رغم وجود نوع من الإعفاء الضريبي في الخُمس والزكاة، إلاّ أنّ هذا الإعفاء مختلف في المجالين. فمثلاً: عيّنت الشريعة لكلّ مال من الأموال الخاضعة للزكاة نصاباً محدّداً، فلا تجب الزكاة في ما دون ذلك النصاب. وكذلك يوجد النصاب الشرعي في بعض موارد الخُمس كالمعدن والغوص والكنز؛ أمّا في سائر الموارد فلا يوجد إعفاء ضريبي من هذه الجهة، ولكن يوجد إعفاء من نوع آخر حيث تُعفى نفقات الشخص المعيشيّة من الخُمس سواء الضروريّة منها أو الرفاهيّة.

المسؤول عن جباية الخُمس

من الأمور المهمّة في التخطيط الاقتصادي بوساطة الخُمس ـ كما في الزكاة ـ هو البحث عمّن يتصدّى لجمع الخُمس وصرفه في موارده، هل الحكومة الإسلامية هي التي تقوم بذلك؟ أم يحق لدافعي الخُمس أن يصرفوه بأنفسهم في مجالاته المعيّنة؟

---

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٣٥ ـ ٣٤٥.

(٢) لمزيد الإطّلاع عن المجالات الخاضعة للخُمس ونقاط الخلاف مع الفقه السُنّي، أنظر: علي رضا لشكري: نظام مالياتي اسلام، ص٥٤ ـ ٥٦.



ينقسم الخُمس إلى قسمين: سهم الإمام وسهم السادة.

واتّفقت الآراء حول وجوب دفع سهم الإمام للإمام نفسه أو وكيله في عصر الحضور ودفعه للفقيه جامع الشرائط في عصر الغيبة، ولأنّه لم يحدث في ما سبق إقامة دولة إسلامية بوساطة أحد من الفقهاء، فإنّ كلمات أكثر الفقهاء أكّدت على وجوب دفع سهم الإمام للفقيه، وصرّح بعضهم بوجوب الدفع للفقيه الذي يقلّده الشخص، رغم ذلك فإنّ البعض قال باختصاص سهم الإمام لقائد الدولة الإسلامية، أي للفقيه الذي يقف على رأس هرم الحكومة الإسلامية. حول هذا الموضوع يقول الإمام الخميني (قدّس سرّه):

بناءً على كونه (أي سهم الإمام) ملكاً للإمام عليه السلام لا دليل على ولاية الفقيه عليه...؛ ولكن الشأن في ثبوت المالكيّة لهم عليهم السلام، والذي يظهر لي من مجموع الأدلّة، في مطلق الخُمس، سواء فيه سهم الإمام عليه السلام أو سهم السادة ـ كثّر الله نسلهم الشريف ـ غير ما أفادوا.... المتفاهم من الكتاب والسنّة أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وكذا الأئمة الطاهرين سلام الله عليهم أولياء التصرّف في السهم، كلٌّ في عصره، لا أنّه ملك لهم(1).

ولأنّ الإمام الخميني يقول بإطلاق ولاية الفقيه، وأنّها كولاية النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام(2)، فإنّه يرى أنّ الولي الفقيه هو المسؤول عن صرف سهم الإمام عليه السلام، ويقول في هذا المجال:

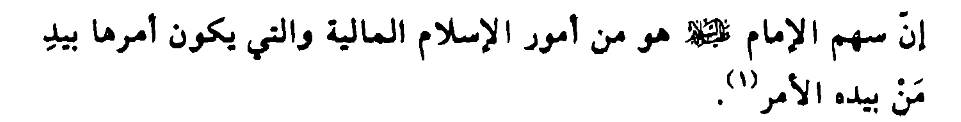
النصف الذي للإمام عليه السلام أمره راجع إلى الحاكم، فلابدّ من الإيصال إليه حتّى يصرفه فيما يكون مصرفه بحسب نظره وفتواه، أو الصرف بإذنه فيما عُيّن له من المصرف(3).

ويقول الفقيه الراحل آية الله كلبايكاني حول الموضوع نفسه:

---

(1) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج٢، ص٤٨٩ ـ ٤٩٢.
(2) المصدر نفسه، ص٤٨٨.
(3) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، كتاب الخُمس، ص٣٦٦، المسألة ٧.





إنّ سهم الإمام عليه السلام هو من أمور الإسلام المالية والتي يكون أمرها بيدِ مَنْ بيده الأمر[١].

وكذلك يرى آية الله خامنئي أنّ سهم الإمام يُدفَع لوليّ الأمر[٢].

أمّا حول سهم السادة، فإنّ فريقاً من الفقهاء يرى أنّ باستطاعة كل شخص أن يدفع المقدار الواجب إلى السادة مباشرة؛[٣] أمّا الإمام الخميني فيرى أنّ المتصدّي لسهم السادة هو الفقيه أيضاً ويقول بوجوب دفع هذا القسم له أيضاً. يقول في هذا المجال:

أمّا في سهم السادة، فلأنّه لا شبهة في أنّهم مصرف له، لا أنّهم مالكون لجميع السهام الثلاثة... وبعبارة أخرى إنّه على الوالي أن يعطي السادة مؤونة سنتهم من السهام الثلاثة، فلو زادت عن مؤونتهم كانت للوالي، ولو نقصت عنها كان عليه جبران النقص من سائر ما في بيت المال[٤].

وبالجملة، مَنْ تدبّر في مفاد الآية والروايات يظهر له أنّ الخُمس بجميع سهامه من بيت المال، والوالي وليّ التصرّف فيه، ونظره متَّبَع بحسب المصالح العامّة للمسلمين، وعليه إدارة معاش الطوائف الثلاث من السهم المقرّر إرتزاقهم منه حسب ما يرى، كما أنّ أمر الزكوات بيده في عصره، يجعل السهام في مصارفها حسب ما يرى من المصالح[٥].

---

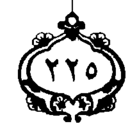
(١) المرجع الراحل آية الله كلبايكاني: مجمع المسائل، ج١، ص٣٧٧ و ٣٨٣، السؤال ١١٦٤ و ١١٧٦.

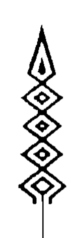
(٢) آية الله السيد علي خامنه اي: أجوبة الإستفتاءات، ص١٤١٦، السؤال ١٠٢٤ و ١٠٢٧.

(٣) للاطّلاع على آراء الفقهاء السابقين والمعاصرين حول المسؤول عن سهم الإمام وسهم السادة، أنظر: مجموعة من المؤلّفين: نظام مالي اسلام، ص٣٩٥ فما بعد.

(٤) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج٢، ص٤٩٠.

(٥) المصدر نفسه، ص٤٩٥.





إمكانيّة التخطيط بالخُمس

١ و٢: الوعاء والسعر

بالرغم من سعة وعاء الخُمس الذي يشمل جميع الأشياء تقريباً، إلاّ أنه لا يمكن استخدام الخُمس كأداة في التخطيط للسياسة الاقتصادية؛ ذلك لأنّه لا يحقّ للحاكم إعفاء بعض السلع أو بعض الأشخاص من الخُمس؛ هذا رغم ما يمكن إستنباطه من رسالة الإمام الباقر عليه السلام لعلي بن مهزيار، والتي جاءت في رواية صحيحة، في ما يتعلّق بإمكانية إعفاء الإمام لبعض السنوات أو بعض السلع الخاضعة للخُمس. يقول الإمام عليه السلام في فقرة من هذه الرواية:

وإنّما أوجبتُ عليهم الخُمس في سنتي هذه في الذهب والفضّة التي قد حال عليهما الحَوْلُ، ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلاّ في ضيعةٍ سأفسِّر لك أمرها، تخفيفاً منّي عن مواليّ ومنّاً منّي عليهم، لِما يغتال السلطان من أموالهم، ولِما ينوبهم في ذاتهم، فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام..[1].

يُحتمل هنا أن يكون مقصود الإمام عليه السلام من الخُمس الذي أعفى شيعته من دفعها في سنةٍ معيّنة، هو الضرائب الولائية، وشيءٌ آخر غير الخُمس المصطلح في الفقه. وكذلك من غير الممكن استخدام سعر الخُمس (أي المقدار الواجب دفعه) في التخطيط الاقتصادي وذلك بسبب عدم مرونة سعر الخُمس، وثباته بشكل دائم.

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، كتاب الخُمس، الباب ٨، أبواب ما يجب فيه الخُمس، ح٥.



٣ ـ نوع الدفع نقداً أو سلعةً

الخُمس ـ مثل الزكاة ـ يتعلّق بعين المال؛ إلاّ أنّه يحق للشخص أن يدفع خُمسه من مال آخر (نقداً أو سلعةً)وذلك بإجازة وليّ الخُمس، باستثناء المال الحلال المختلط بالحرام حيث الأحوط فيه دفع الخُمس من عين المال؛[١] بناءً عليه فإنّ بمقدور الحكومة الإسلامية استخدام الخُمس من هذه الجهة ـ تماماً مثل الزكاة ـ كأداة في التخطيط الاقتصادي، خاصّةً مع اشتراط إذن الفقيه في حالة دفع الخُمس من سلعة أخرى.

٤ ـ موعد أخذ الخُمس

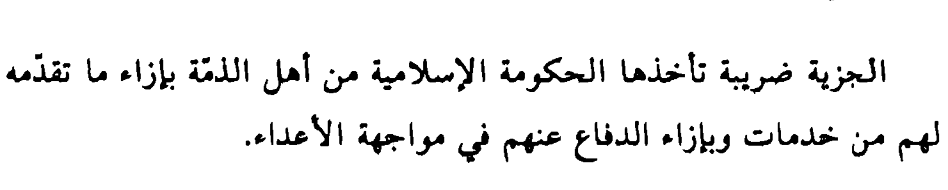
في بعض الأموال الخاضعة لوجوب الخُمس ينبغي دفع الخُمس فور الحصول على المال وذلك في مثل الكنز والمعدن والغوص، وقيل في أرباح المكاسب، والتي تعدّ اليوم أهم مجالات الخُمس، بعدم اعتبار الزمان فيها أيضاً، بل يجب الخُمس بمجرّد اكتساب الربح؛ إلاّ أنّ باستطاعة المخمِّس تأخير الدفع إلى نهاية السنة[٢]. ولو لم يتمكّن الشخص من دفع الخُمس بعد حلول رأس السنة، يجوز للحاكم الشرعي أن يصالحه وينقل الخُمس إلى ذمّته كي يستطيع الشخص التصرّف في أمواله التي تعلّق بها الخُمس[٣]؛ إذاً، نستلهم مما مرّ أنّ بمقدور الحكومة الإسلامية أخذ الخُمس قبل حلول الحول كلّما احتاجت إلى المال، بإزاء منحهم بعض الإعفاءات، وما يدفعه الشخص إن كان خلال السنة الخُمسيّة يُعدّ خُمساً، وإن كان قبل ذلك يدفعه قرضاً للحكومة، وينويه خُمساً عند تعلّق الخُمس به[٤].

---

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٦١ و ٣٦٧، المسألة ٢٣ و ١٠.
(٢) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٦١، المسألة ٢٤.
(٣) المصدر نفسه، المسألة ٢٣.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٣٦٧، المسألة ١١.



الجزية



الجزية ضريبة تأخذها الحكومة الإسلامية من أهل الذمّة بإزاء ما تقدّمه لهم من خدمات وبإزاء الدفاع عنهم في مواجهة الأعداء.

وقد شرّعت الآية ٢٩ من سورة التوبة هذه الضريبة، حيث تقول:

﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾.

وكما ذكرنا فإنّ الجزية تؤخذ من أهل الذمّة. وأهل الذمّة هم أتباع الديانات الإلهيّة الذين لا يؤمنون بالإسلام ولهم كتاب سماوي كاليهود والنصارى والزرادشتية[1].

طبيعة الجزية

المشهور بين الفقهاء أنّ الجزية كانت ضريبة رأسيّة تؤخذ في إطار مبلغ معيّن من كل شخص، وكان النساء والأطفال والمجانين يُعفون من هذه الضريبة، ويُستفاد من الروايات وآراء فريق من الفقهاء أنّ بمقدور الإمام وضع الجزية على أراضي أهل الذمّة، فقد جاء في صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام: (إن أَخَذَ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم، وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم)[2].

أمّا فقهاء السُنّة فهم يرون أنّ الجزية هي ضريبة رأسية (توضع على الأفراد) ولا يجوز وضعها على الأراضي. يقول الماوردي في هذا المجال:

---

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٢١، ص٢٢٧ ـ ٢٢٩.

(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١١، الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، ح٢ و٣.



توضع الجزية على الرؤوس وتؤخذ مع بقاء الكفر؛ خلافاً للخراج... الذي يتعلّق بالأراضي الخراجية[1].

مقدار الجزية

لم يرد شيء حول مقدار الجزية من مبلغ ثابت ومحدّد، بل تقوم القدرة المالية لدافع الجزية بدورٍ أساسيّ في تعيين مقدارها. وما كان يؤخذ في عهد النص)ي (ث من الجزية كان بمقادير مختلفة. فمثلاً: تعهّد أهالي (أبله) دفع دينارٍ واحد عن كل فرد سنويّاً. أمّا أهالي (أذرح) فقد التزموا بدفع مائة دينار في العام، بينما كان أهالي (مقنا) يدفعون ٢٥٪ من محاصيلهم الزراعية كجزية.

وتدل بعض الروايات على أنّ الإمام علي عليه السلام قد حدّد مقداراً معيّناً للجزية في عهده[2]. ولكن بعض الفقهاء، كصاحب الشرائع، قالوا إنّه محمول على اقتضاء المصلحة في تلك الحال[3].

وجاء في صحيحة زرارة بن أعين عن الإمام الصادق عليه السلام حول مقدار الجزية، قال: (ذلك إلى الإمام، يأخذ من كل إنسانٍ منهم ما شاء على قدر ماله)[4].

ويرى الماوردي أنّ أقلّ الجزية دينار واحد وهو يساوي ١٢ درهماً، أمّا أكثره فبحسب رأي الحكومة؛ إذاً، فبمقدور الحكومة الإسلاميّة زيادة الجزية إذا ما احتاجت إلى إيراد أكبر أو أرادت تنفيذ سياسة معيّنة. ولا بدّ من التذكير بأنّ الخاضعين للجزية على قسمين:

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص١٤٦ (نُقلت العبارة بالمعنى لعدم توفّر المصدر العربي).

(٢) حسين النوري: مستدرك الوسائل، ج١١، ص١٢١، الباب ٥٦، ح١.

(٣) المحقّق الحلّي: شرائع الإسلام، كتاب الجهاد، في أحكام أهل الذمّة، الركن الثالث.

(٤) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١١، الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو، ص١١٣، ح١.



١ ـ الذين يبادرون لعقد اتفاقية الصلح مع المسلمين قبل وقوع حرب بينهم، ويقبلون بدفع الجزية وفقاً لاتفاقية صلح، وفي مثل هذه الحالة فإن تحديد مقدار الجزية يكون تابعاً إلى عقد الصلح وغير قابل للتغيير.

٢ ـ الذين يرضخون لدفع الجزية والخراج بإزاء البقاء على أراضيهم والتمتّع بدفاع المسلمين عنهم، وذلك بعد اندلاع الحرب بينهم وانتصار المسلمين عليهم. وفي مثل هذه الحالة فإنّ أمر تحديد الجزية يعود للمسلمين، وباستطاعتهم ـ عند اللزوم ـ زيادتها(١).

ثمّ إنّ جميع المذاهب الإسلامية ترى إمكانية أخذ الجزية بصورة نقدية أو بوساطة السلع، وقد روي عن الإمام علي عليه السلام أنّه كان يأخذ الجزية من أصحاب الصناعات والحرف من منتوجاتهم ومحاصيلهم بهدف التسهيل عليهم(٢).

الجزية أداة السياسة المالية

لأنّ الشريعة لم تعيّن مقداراً محدّداً للجزية، كما لم تحدّد طريقة خاصّة لجبايتها، بل جعلت ذلك ضمن صلاحيات الحاكم، فمن اليسير إذاً تنفيذ سياسة مالية بوساطتها، وذلك بالطرق الآتية:

١ ـ وضع الضريبة على الرؤوس، أو على الأراضي وسائر الممتلكات.

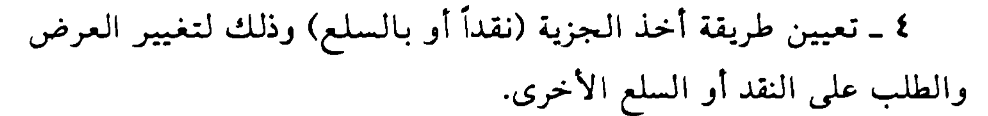
٢ ـ تغيير مقدار الضريبة الرأسية أو سعر الضريبة على الأموال في سنوات الركود والإزدهار.

٣ ـ تعيين مقادير مختلفة للضريبة الرأسية أو ضريبة الأموال، وإقرار بعض الإعفاءات الضريبية حسب القدرة المالية للأفراد.

---

(١) أبو القاسم اجتهادي: بررسي وضع مالي و ماليه مسلمانان از آغاز تا پايان دوره ي امويان، ص١٩٣ ـ ١٩٥.
(٢) المصدر نفسه، ١٨٧.




٤ ـ تعيين طريقة أخذ الجزية (نقداً أو بالسلع) وذلك لتغيير العرض والطلب على النقد أو السلع الأخرى.

٥ ـ إمهال الأفراد في أخذ الضريبة وتأخيرها في أعوام الركود، والمبادرة إلى جبايتها قبل موعدها عند الإزدهار وحاجة الحكومة إلى المال.

الخراج

كان الخراج ـ كما أشرنا في الفصل الثاني ـ يشكّل أحد أهم موارد الدولة المالية في القرون الإسلامية الأولى، والذي أخذ بالتزايد مع اتساع رقعة البلاد الإسلامية، خاصّة منذ عهد الخليفة الثاني. وحول طبيعة الخراج هناك آراء مختلفة، من ذلك أنّ الخراج هو:

١ ـ ضريبة على الأرض.

٢ ـ بدل إيجار الأراضي الزراعية التي كانت توضع تحت تصرّف المزارعين في إطار عقد الإجارة.

٣ ـ المبالغ التي كانت تؤخذ من الناس بإزاء حصّة الحكومة في عقود المزارعة، والمساقاة، والصلح، والجعالة، والتي يُشار إليها في الفقه الشيعي بعبارة (حق القبالة).

٤ ـ المقصود بالخراج هو الزكاة والحقوق الشرعيّة التي كانت تؤخذ من أرباح الأراضي.

٥ ـ ثمن الأرض (والذي كان يؤخذ مقسّطاً عبر زمن طويل).

٦ ـ الجزية (فكما قلنا باستطاعة الحاكم وضع الجزية على أراضي أهل الذمّة).

٧ ـ المقصود بالخراج مطلق عائدات الدولة[1].

---

(١) حسين المدرّسي الطباطبائي: زمين در فقه اسلامي، ج٢، ص١٤٨ ـ ١٦٥.



وينشأ هذا الاختلاف في الرأي حول طبيعة الخراج من اختلاف الأراضي الخراجية، فإذا كانت هذه الأراضي ملكاً لمن يعملون عليها، فإنّ ما يؤخذ منهم يكون ضريبةً أو زكاةً أو جزيةً (إذا كان المالك ذميّاً) أو أقساط ثمن الأرض؛ أمّا إذا كانت الأراضي ملكاً للدولة، كالأراضي المفتوحة عنوة التي ضُمّت إلى الأموال العامّة ولم تُقسَّم بين المحاربين بناءً على قرار الخليفة الثاني، أو كانت أنفالاً فإنّ ما يؤخذ يكون من باب الوجه الثاني والثالث، ولأنّ الأبحاث التاريخية تدل على أنّ هذه الأراضي كانت ملكاً للدولة فإنّ الأقوى هو احتمال أن يكون الخراج عبارة عن عوض الإجارة أو حصّة الشراكة الحكوميّة[1].

يقول الإمام الخميني حول الأراضي الخراجية ما خلاصته:

إنّ هذه الأراضي هي بيد الدولة، وباستطاعة الدولة وضعها تحت تصرّف الأفراد بعقد الإجارة أو المزارعة[2].

الخراج، أداة السياسة المالية

بسبب الميزة التي ذكرناها للخراج، بالإمكان استخدامه كأداة في السياسة المالية، ونظراً لكون الأراضي ملكاً للدولة فإنّ إمكانيّة توظيف هذه الأداة هي أكثر منها في الجزية. وبشكل خاصّ، إذا أرادت الحكومة إتباع سياسة ماليّة توسّعية فإنّ بمقدورها تخفيض الخراج أو إقرار إعفاءات معيّنة. أمّا في فترات الازدهار والوفرة فباستطاعة الحكومة رفع عوض الإجارة أو حصّتها في الشراكة. جاءت الإشارة إلى هذه السياسة في عهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر أيضاً[3].

كذلك بمقدور الحكومة أن تأخذ حصّتها نقداً أو بالسلع، وبذلك تؤثّر في سوق النقد أو السلع.

---

(1) انظر: جماعة من المؤلّفين: نظام مالي اسلام، ص١٦٧ ـ ١٧٤.
(2) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج٣، ص٤٦ ـ ٤٨.
(3) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣، ص٣٣٣.





ب: الضرائب الولائية

الضرائب الولائية، هي ما تقرّه الحكومة الإسلامية تبعاً لمصلحة المسلمين أو مصلحة الوطن الإسلامي، في ظرف خاص وبشكل مؤقّت.

شرعية الضرائب الولائية

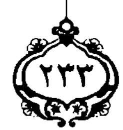
حول مدى شرعيّة هذه الضرائب، نحن أمام نظريتين:

ألف: وضع الضرائب عبر صلاحيّات الولاية: وتستند شرعيّة هذه الضرائب وجواز وضعها بوساطة الحكومة لدى الحاجة إلى مقدّمتين:

١ ـ ثبوت ولاية الفقيه وإطلاقها: بناءً على الأدلّة العقلية والنقلية المبحوثة في مواقعها بشكل موسّع، تقع مسؤولية إدارة شؤون الأمّة والإشراف عليها على الفقيه العادل الجامع للشرائط، فما كان لرسول الله ﷺ وللأئمة عليهم السلام من الولاية على أموال الناس، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الفقيه حيث يتمتّع بنفس الصلاحيّات.

٢ ـ فلسفة تشريع الخُمس والزكاة والأنفال: أقرّت الشريعة لإدارة الدولة الإسلامية وتوفير نفقاتها، بعض الموارد المالية كالأنفال والخُمس والزكاة و... التي يعود أمر التصرّف فيها إلى الحكومة الإسلامية.

مع أخذ هاتين المقدّمتين بالاعتبار، فكلّما عجزت الموارد الماليّة الثابتة عن الاستجابة لمتطلّبات الدولة، أو انعدمت إمكانيّة جمعها بوساطة الحكومة، فإنّ بمقدور وليّ أمر المسلمين وضع الضرائب على الناس بالمقدار الذي تقتضيه المصلحة. كما باستطاعة الحكومة إستغلال هذه الأداة بهدف إيجاد تعادل في ثروات وعائدات الفئات الاجتماعية المختلفة، وفي سبيل تحقيق أهدافها التخطيطيّة الأخرى؛ وتوجد في هذا المجال موضوعات ونظريّات أخرى سوف نشير إليها في ما بعد.



وقد جاء في السنّة الشريفة حديث مأثور عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام أنّهما قالا:

(وضع أمير المؤمنين على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً)(1).

وقد حمل الشيخ الطوسي هذه الرواية على الإستحباب قائلاً باستحباب الزكاة في بعض الأموال كالخيل ومال التجارة و... إضافة إلى الأموال التي تجب فيها الزكاة؛ إلاّ أنّ بعض الفقهاء اعتبر هذه الروايات من باب الضرائب الولائية، وأضافوا: إذ لو كان ذلك زكاةً لكان الأخذ من جنس الشيء وكان له نصاب معيّن، أضف إلى ذلك أنّ سعر الزكاة فيها يختلف عن زكاة سائر الأشياء الواجبة، وهي ضريبة رأسية وُضعت على كل خيل(2).

باء: وضع الضرائب على أساس قاعدة التزاحم: تقول هذه النظرية إنّ وضع الضرائب إنّما يتم بسبب التزاحم بين حكمين وترجيح أحدهما على الآخر؛ فمن جهة: أموال الناس محترمة في الشريعة، ولا يجوز التصرّف فيها بدون إذن المالك، فإذا لم يكن وضع الضرائب برضا المالكين فإنّ التصرّف فيها غير جائز. ومن جهة أخرى فإنّ الحكومة مضطرّة لأخذ الضرائب وذلك بهدف تغطية مصروفاتها. في مثل هذه الحالة، إذا وجد الفقيه أنّ إدارة البلاد وأخذ الضرائب أهم من احترام أموال الناس، فإنّه يقرّر أخذ الضرائب(3).

وتختلف هاتان النظرتان في وضع الخطط والسياسات الاقتصادية، سوف نشير إليها.

---

(1) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، ص٥١.
(2) عبد الله جوادي آملي: مالياتهاي حكومتي از ديدگاه فقه، في كتاب: نظام مالي اسلام، ص٢٥٨.
(3) علي رضا لشكري: نظام مالياتي اسلام، تحت الطبع.



يرى الغزالي[1] والشاطبي[2] ـ وهما من علماء السُنّة ـ جواز وضع الضرائب في حالة الضرورة وبمقادير بسيطة بحيث لا تؤدّي إلى الإجحاف بأحد.

وأجاز بعض الباحثين من أهل السُنّة وضع هذا النوع من الضرائب، مشترطاً بعض الشروط، منها:

١ ـ وجود حاجة حقيقيّة ومصلحة واضحة لوضع الضرائب.

٢ ـ عجز بيت المال عن تغطية هذه الحاجات.

٣ ـ وضع الضرائب بقدر الحاجة.

٤ ـ تخصيص الضرائب المأخوذة لنفس المصارف التي وُضِعت من أجلها.

٥ ـ عدم إمكانية الاقتراض.

٦ ـ توزيعها بصورة عادلة[3].

ميزات الضرائب الولائية

تشكّل هذه الضرائب ـ إلى جانب الضرائب الثابتة ـ قسطاً مهمّاً من إيرادات الحكومة، واستناداً إلى مَن يرى أن الأنفال هي ثروة وليست دخلاً، ولذلك لا يمكن صرف هذه الثروة في الأمور الجارية للبلاد، تبقى الضرائب هي الدخل الوحيد لهذه المصروفات؛ ذلك لأنّ عائدات الأنفال ينبغي أن تُصرف في الأمور الأساسيّة والمشاريع الإعماريّة[4].

---

(١) الغزالي: شفاء الغليل، ص٢٣٦، نقلاً عن منذر قحف: الإيرادات العامّة للدولة الإسلامية في صدر الإسلام، ص٣٥ و ٣٦.

(٢) الشاطبي: الإعتصام، ج٢، ص٣٥٩، نقلاً عن منذر قحف: الإيرادات العامّة للدولة الإسلامية في صدر الإسلام، ص٣٥ و ٣٦.

(٣) انظر: يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، ج٢، ص١٠٧٩ ـ ١٠٨١.

(٤) عبد الله جوادي آملي: مالياتهاي حكومتي از ديدگاه فقه، في كتاب: نظام مالي اسلام، ص٢٥٥.

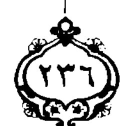


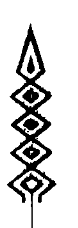
واللافت للنظر في وضع هذه الضرائب، أنّها تتمتّع بمرونة عالية، وهي من أكثر أدوات السياسة المالية تأثيراً؛ وذلك بسبب عدم ثبات الوعاء والسعر الضريبي، وكذلك عدم ثبات موارد صرفها؛ ولكن ينبغي أن تكون متناغمة ومنسجمة مع الضرائب الثابتة؛ ولذلك نشير هنا إلى مميزات الضرائب الثابتة:

١ ـ **عادلة**: من معايير قبول النظام الضريبي، رعاية العدالة الضريبية في ذلك النظام. ونحن هنا أمام نظرتين: النظرة الأولى تقوم على مبدأ المنفعة إذ تقول بأخذ الضريبة من كل شخص بمقدار إستفادته من الخدمات العامّة التي تقدّمها الحكومة. أمّا النظرة الثانية فترى أن عدالة النظام الضريبي تكمن في أخذ الضريبة من كل شخص حسب قدرته على الدفع. وفي الضرائب الثابتة في النظام الإسلامي نلاحظ تأكيداً أكبر على قدرة الشخص على الدفع إلى جانب الالتفات إلى مبدأ الانتفاع بالخدمات الحكوميّة.

٢ ـ **معيَّنة**: ومن مميزات الضرائب الثابتة أنها معيَّنة ومحدّدة من جميع الجهات، فالوعاء الضريبي، والسعر، وموعد الأخذ، وكيفيّة ذلك، وحتّى مجالات الصرف معيّنة. إنّ الضرائب المتغيّرة لها درجة كبيرة من المرونة في هذه الجهات، وبمقدور الحكومة تعيين كل ذلك وفقاً لمصلحة المجتمع، إلاّ أنه ينبغي الاجتناب عن كل غموض وإبهام في هذه الجهات عند تشريع ووضع الضرائب، كي لا يُصاب الدافعون ومسؤولو الضرائب بالارتباك والتردّد.

٣ ـ **سهولة الدفع**: بإلقاء نظرة على أنصبة الضرائب الثابتة وأسعارها، وكذلك الإعفاءات المختلفة مثل: المؤونة والنفقات المعيشية، وإعفاء الإرث والمهر و... وإمهال الدافع فترة كافية، وكذلك بملاحظة التعليمات التي أصدرها الأئمة الهداة كالإمام علي عليه السلام لعمّال الضرائب، نجد بوضوح أنّ الشريعة المقدّسة لم تهدف من الضرائب مجرّد جمع المال والتضييق على المسلمين وتكليفهم بما لا يُطاق؛ بينما الملاحَظ أنّ بعض





الضرائب التي تسنّها الدول في العصر الحاضر تدمّر حياة الناس، وتقتل فيهم كل حوافز العمل والسعي والأنشطة الإنتاجية. في الفصل الثاني من هذا الكتاب، ولدى البحث عن السياسات الضريبية في صدر الإسلام أشرنا إلى بعض هذه التسهيلات.

٤ ـ الترشيد: إذا كانت مؤسّسة الضرائب واسعة وباهظة التكاليف أكثر من اللازم، فإنها سوف تبتلع قسطاً كبيراً من عائدات الضرائب من أجل جمعها، وبالتالي فإنّ هدف الضرائب ينتقض عمليّاً. إنّ أحد مصارف العائدات الضريبية، في النظام الضريبي في الإسلام، هو عمّال الضرائب والمسؤولون عن جبايتها، إلاّ أن هناك إجراءات أقرّها الإسلام تحدّ من زيادة تكاليف جمع الضرائب وتضخّم المؤسّسة المسؤولة عن ذلك، مثل: الثقة بما يعلنه دافع الضريبة نفسه، والإذن له بصرف بعض الضرائب أو مقادير منها مباشرةً في مصارفها المقرّرة شرعاً.

وبعض المميزات الأخرى للضرائب الإسلامية بإيجاز هي:

٥ ـ الضمانة التنفيذية.

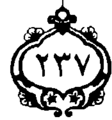
٦ ـ تنوّع الوعاء الضريبي.

٧ ـ عدم نقل العبء الضريبي إلى الآخرين[١].

الضرائب الولائيّة والسياسة الماليّة

تتميّز هذه الضرائب ـ كما أشرنا ـ بمرونة عالية في الوعاء والسعر وموعد وكيفيّة الدفع؛ ولذلك فهي تُعدّ من أهمّ أدوات السياسة الماليّة. وفي أغلب دول العالم يتم تنفيذ القسم الأكبر من سياساتها المالية عن طريق هذا النوع من الضرائب، ففي حالة الركود تبادر الحكومة إلى زيادة القدرة

(١) لمزيد الاطّلاع عن خصائص الضرائب، أنظر: علي رضا لشكري: نظام مالياتي اسلام، ص٨٧ ـ ١٠٣.



الشرائية للناس لغرض زيادة الاستهلاك والاستثمار، وذلك عن طريق تخفيض الضرائب ومنح إعفاءات ضريبية، بل وحتّى إعطاء بعض أنواع الدعم. وعلى العكس من ذلك تقوم الحكومة، في الظروف التضخميّة، برفع أسعار الضرائب وتوسيع الوعاء الضريبي، وتقليص الإعفاءات وأنواع الدعم، للحدّ من وتيرة التضخّم.

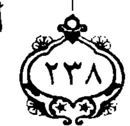
وبشكل عام، فإنّ السياسات التي تستطيع الحكومة تنفيذها عن طريق الضرائب الولائيّة هي الآتية:

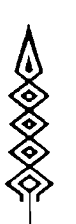
١ ـ رفع أو تخفيض الوعاء والنسبة الضريبية: يتم إتخاذ هذه السياسة لأهداف مختلفة، فمثلاً تستطيع الحكومة، بهدف تغطية النفقات الحكومية، وكذلك لاتخاذ سياسة ماليّة مقيّدة، القيام بتوسيع دائرة السلع الخاضعة للضريبة، أو برفع النسبة الضريبية. وعلى العكس من ذلك، إذا أرادت الحكومة إتخاذ سياسة مالية توسعيّة أو حماية إنتاج سلعة معيّنة، فإنّ بمقدورها تضييق دائرة السلع الخاضعة للضريبة، أو تخفيض السعر الضريبي، أو إلغاء الضريبة عن بعض السلع. وبالإمكان اتخاذ هذه السياسة في الضريبة السلبية أي الدعم الحكومي أيضاً.

وباستطاعة الحكومة تحقيق هدف توزيعي بهذه السياسة أيضاً؛ وذلك بإقرار أسعار ضريبية مختلفة لفئات ذوي دخول مختلفة، وفي مناطق البلاد المختلفة أيضاً، وذلك بهدف إيجاد حالة من التوازن في دخل الشعب.

٢ ـ التخطيط عن طريق التغيير في موعد أخذ الضرائب: أشرنا لدى الحديث عن الخُمس والزكاة إلى أنّ إحدى الطرق المفترضة لتنفيذ سياسة ضريبية هي تأخير موعد أخذ الضرائب في حالات الركود وتقديم موعد أخذها في ظروف الازدهار. إنّ من الممكن تنفيذ هذه السياسة عن طريق الضرائب الولائية بدون أن تكون فيها المحاذير التي ذكرناها هناك، شرط أن تكون فيها مصلحة المجتمع.

٣ ـ أخذ الضرائب نقداً أو بالسلع: ومن السياسات التي يمكن تطبيقها





بوساطة هذه الضرائب قرارُ الحكومة بأخذ الضرائب نقداً أو بالسلع، وذلك بهدف التأثير على حجم السيولة النقدية في البلد أو التأثير على العرض والطلب بالنسبة إلى سلعةٍ معيّنة.

وبعد ذكر الشروط اللازمة لوضع الضرائب بوساطة الحكومة يشير بعض الباحثين من أهل السُنّة إلى أنه:

يتّضح من هذه الشروط أن الشرع لا يسمح بوضع الضرائب بهدف تحقيق أهداف سياسة مالية معيّنة، كالتأثير في الأسعار أو الاستهلاك أو الإنتاج، بل يمكن الاستفادة من الضرائب كأداة لضمان العدالة الاجتماعية فقط، ولا يمكن الاستفادة منها للتأثير في الازدهار الاقتصادي كالتأثير في الأسعار أو الاستهلاك أو الإنتاج. وقد أكد البعض على هذه النتيجة، وهي أنّ النظام المالي الإسلامي لا يُجيز وضع الضرائب بهدف تقليص دخل الأفراد بسبب أنّ المستوى الفعلي للدخل يؤدّي إلى زيادة الطلب وارتفاع مستوى الأسعار[1].

بناءً على ما قيل في شرعيّة هذه الضرائب (قاعدة الولاية)، إذا كان انتهاج مثل هذه السياسة (سياسة الاستقرار أو التخصيص) متّفقاً مع مصالح المسلمين ويخدم أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، فإنّ بمقدور الحكومة الإسلامية وضع الضرائب للوصول إلى تلك الأهداف.

وذكر بعضهم قواعد لاستخدام الضرائب في السياسة المالية، هي:

١ ـ قاعدة عدم جواز وضع ضريبة على المال لمجرّد ثراء الشخص، فالنظام المالي الإسلامي لا يُجيز وضع الضرائب أو زيادتها بهدف (نقل عائدات القطاع الخاص إلى القطاع العام)، وبطريق أوْلى لا يمكن أن يكون جذب السيولة النقديّة وأموال الناس بهدف تخفيض مستوى الطلب الذي هو من عوامل التضخّم، مسوّغاً لوضع الضرائب في هذا النظام؛ ذلك لأنّه:

---

(١) منذر قحف، الإيرادات العامّة للدولة الإسلامية في صدر الإسلام، ص٣٥ و ٣٦.



أوّلاً ـ إذا ثبت أنّ ارتفاع الأسعار أمر سلبي ويلزم مواجهته، فإنّ هناك طرقاً أخرى تفي بهذا الغرض، وذلك مثل تقليص الإنفاق الحكومي، وجذب قسم من عائدات القطاع الخاص عن طريق سندات القرض، وانتهاج أدوات نقديّة لتخفيض مستوى الطلب.

ثانياً ـ إنّ مثل هذا الهدف يمكن أن يؤدّي بالتالي إلى المنع من التصرّف في هذه الأموال، لا أن يكون مسوّغاً للمصادرة وأخذ الضرائب من الناس.

٢ ـ إنّ الفقهاء، الذين يُجيزون وضع الضرائب إنّما يعلّقون ذلك على الضرورة، ويفسّرون عدم وجود الضرائب في صدر الإسلام بعدم وجود أيّة ضرورة لذلك. إنّ هذا الموقف من الضرائب يعني أمرين مهمين:

أ: إنّ وضع الضرائب وزيادتها يأتيان في نهاية سُلّم أولويات النظام المالي الإسلامي، إذ إنّ هناك خيارات كثيرة قبل ذلك، منها: خراج الأموال العامّة، والزكاة، وبيع السلع والخدمات الحكومية، والاستثمار في الموارد الطبيعيّة واستغلالها بالاشتراك مع القطاع الخاص والاقتراض العام الاختياري أو الإجباري و...

ب: إنّ المقصود بالضرورة هنا هو الضرورة بمعناها الشرعي، وهذا يعني وجوب تحرّي المزيد من الدقّة في النفقات التي توضع الضرائب من أجل توفير المال لها، وأن ينحصر أخذ الضرائب للمصارف الضرورية فقط مثل الضمان المالي للفقراء.

٣ ـ إنّ مبدأ التضامن بين أبناء المجتمع قد يشكّل قاعدة رصينة لوضع الضرائب، وانطلاقاً من هذه القاعدة ينبغي الفصل بين النفقات الضرورية التي يتضامن أبناء المجتمع في سبيل توفيرها والنفقات غير الضرورية التي لا يتحمّل الناس مسؤوليتها.

٤ ـ وأخيراً إنّ علماء الإسلام لا يختلفون في أنّ الأغنياء هم الذين يجب أن يتحمّلوا العِبء المالي للضرائب. من هنا فإنّ العدالة والتضامن



الاجتماعي يقضيان بوضع الضرائب على هذه الشريحة الاجتماعية بشكل تصاعدي، وكذلك بعدم أخذها من الفقراء.

ولهذا السبب يأتي الإعتراض على بعض أنواع الضرائب كالضرائب غير المباشرة؛ ذلك لأنّ هذه الضرائب توضع في الأغلب على السلع والخدمات التي يستهلكها الكثير من الناس، وهذا يؤدّي إلى أن يكون تحمّل الفقراء للعبء الضريبي مساوياً للأغنياء ـ على أقل التقادير ـ إن لم يكن أكثر منهم(١).

ثالثاً: سائر الإيرادات

تشكّل الأنفال والضرائب أهم عناصر الإيرادات العامّة للدولة؛ ولكن إلى جانب ذلك توجد مجالات أخرى لتغطية النفقات الحكومية ماليّاً أيضاً، أهم تلك المجالات هي:

أ: الاقتراض

لا يسعنا إطلاق تسمية الإيرادات على الاقتراض، إلاّ أنّها تُعدّ واحداً من سُبل توفير الميزانية للنفقات الحكومية، وإحدى الأدوات المالية. فالاقتراض العام هو المال الذي تأخذه الحكومة من الآخرين مع الالتزام بإعادة الأصل مع الفائدة. وتنقسم السندات العامّة لاعتبارات عديدة، إلى أقسام، من ذلك:

- سندات القرض الداخلي والخارجي.
- سندات القرض من الناس والبنك المركزي.
- سندات القرض الإجباري والإختياري.
- سندات القرض بأجل وبلا أجل.

---

(١) انظر: منذر قحف: الإيرادات العامّة للدولة الإسلامية في صدر الإسلام، ص٤٤ ـ ٥٠.



ولكلّ نوع من هذه السندات آثاره الاقتصادية الخاصّة، كما لكلّ واحد منها بحثه الخاص من وجهة النظر الشرعيّة.

ولا ريب في أنّ أصل القرض (بدون فائدة) أمر مشروع في الدين الإسلامي، بل هو عمل مندوب من جهة المُقرِض، وقد قام رسول الله ﷺ شخصياً بهذا العمل.

الاقتراض من الناس: يتم هذا العمل عادة عن طريق إصدار سندات القرض بوساطة خزينة الدولة، وفي البلاد التي يقوم اقتصادها على أساس الفائدة، تكون لهذه السندات فائدة محدّدة تُدفع لحامليها عند حلول الأجل. وإضافة إلى القيمة الإسميّة لهذه السندات والمدرجة عليها حين الإصدار والتي تُباع بها، فإنّ لها قيمة سوقيّة أيضاً تتحدّد وفقاً لسعر الفائدة في السوق، وتكون في العادة أرفع من القيمة الإسميّة.

إنّ إصدار هذه السندات لا يؤدّي إلى زيادة حجم النقد؛ لأنّه يتم تغطيتها عن طريق مدّخرات الناس. ولكن بمقدور البنك المركزي توظيفها بعد الإصدار للإشراف على ضبط حجم النقد. في الفصل اللاحق سوف نتحدّث بتفصيل عن كيفيّة الاستفادة من هذه السندات وأحكامها التفصيليّة، ولكننا نقول هنا بإيجاز إنّ الاستفادة من السندات لهذا الهدف غير جائز بسبب إعتمادها على الفائدة.

ولهذه السندات وجه آخر، وهو الاستفادة منها للإقتراض غير الربوي (بدون فائدة) وبقصد التعاون على البِرّ والأعمال الخيريّة؛ ويعني ذلك أن تقوم الحكومة، بهدف توفير المال اللازم لنفقاتها وبالأخص النفقات المتعلّقة بالأمور الخيرية وتهيئة السلع العامّة، بإصدار سندات بمبالغ محدّدة وآجال معيّنة للإقتراض من الناس، وإذا كانت هذه السندات إختيارية فإنّ العملية تلقى نجاحاً مقبولاً في المجتمعات ذات الحوافز المعنوية العالية. أمّا السندات الإجبارية فإنّه لا يمكن المبادرة إليها إلاّ في حالات



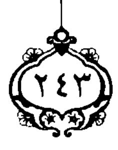
الضرورة؛ وبإمكان الحكومة بالطبع منح جوائز وإعفاءات ضريبية لحاملي هذه السندات، من أجل خلق المحفّزات لدى الناس.

الاقتراض من البنوك: ومن السبل الأخرى لتوفير المال للحكومة، الاقتراض من البنوك الحكومية. فلهذه البنوك موارد ماليّة متنوّعة، منها: الموارد الماليّة الذاتية للبنك، وودائع القرض الحسن، وودائع التوفير، الودائع تحت الطلب، وأيضاً الودائع الاستثمارية. ومع الأخذ بالاعتبار إنّ قسماً من ودائع التوفير والودائع تحت الطلب تبقى لدى البنوك على الدوام، فإنّ بمقدور البنوك وضع قسط منها تحت يد الحكومة. ولكن لأن الملاحظ أنّ الناس إنما يودعون أموالهم في البنوك بقصد إقراضها للمحتاجين، فمن الأفضل إقراض هذه الأموال للحكومة لغرض الاستفادة منها في الإنفاق على المحرومين.

الاقتراض من البنك المركزي: يُعدّ الاقتراض من البنك المركزي لسدّ العجز في الميزانية من أسهل الطرق التي تسلكها الحكومات وأقلها عبئاً. وطريقة العمل كالتالي: يقوم البنك المركزي، بإزاء سندات يستلمها من الخزانة، بإصدار العملة ووضعها تحت تصرّف الحكومة. وهذا القرض لا يُعاد إلى البنك المركزي أبداً. وفي البلاد التي تتمتّع بسياسات ماليّة ونقدية مستقلّة فإنّ البنك المركزي لا يستجيب بسهولة لهذا الطلب الحكومي لما تحمل هذه الخطوة من آثار تضخميّة.

وكذلك النظام الإسلامي لا يسمح باستخدام هذه السياسة التي تقع أعباؤها الثقيلة بشكل أساسي على الطبقة الاجتماعية المتوسّطة فما دون، لما لها من آثار تضخميّة، إلاّ إذا كانت هناك مصلحة أهم تتطلّب ذلك، كتوفير نفقات الحرب مثلاً.

الاقتراض الخارجي: ومن أساليب توفير المال اللازم للنفقات الحكوميّة، وبالأخص تلك التي تفتقر إلى العملة الصعبة هو الاقتراض من الدول الأجنبية. ويوصى بانتهاج هذا الأسلوب في البلاد القادرة مبدئياً على



استثمار الرساميل الخارجية وإعادة الأصل والفائدة؛ إلاّ إنّه بالنسبة إلى كثير من البلاد هو فخٌ لا يمكن التخلّص منه بسهولة.

أما في النظام الإسلامي فينبغي دراسة هذا الأسلوب من جهتين: أوّلاً من حيث إعطاء الفائدة الربويّة ثمّ من جهة حفظ استقلال وكرامة الوطن. وقد اقتُرحت سبل عديدة للتخلّص من مشكلة الفائدة الربوية كإتفاقيات المشاركة في الربح، والبيع المتبادل و...، ويبدو أن الأولويّة الأولى هي للحفاظ على الثروة المحلّية وانتهاج سياسات تمنع من خروجها. ثمّ ينبغي في المرحلة التالية، العمل على جذب بعض الثروات الوطنية المستثمَرة في خارج البلاد. وفي النهاية يأتي دور دعوة المستثمرين الأجانب للمشاركة في الأنشطة الإنتاجية مع أخذ الشرط المذكور بالاعتبار.

يقول بعض الباحثين من أهل السُنّة حول الاستفادة من القرض كأداة للسياسة المالية:

يحق للحكومة الاقتراض في حال الحاجة العامّة لذلك، ودون أن يترتّب على ذلك إضرار بالأمة، وأن لا تملك الحكومة أموالاً أخرى تسدّ بها الحاجة القائمة؛ إذاً نستننج من هذا المبدأ، عدم إمكانية استخدام القرض الإجباري كأداة للتخطيط للسياسة المالية؛ ذلك لأنّه في حالة عدم وجود حاجة ملحّة لدى الحكومة للاقتراض، لا يمكن إجبار الناس على إقراض الحكومة؛ أمّا القرض الاختياري فبالإمكان نظرياً أن يؤدّي دور الأداة المالية في الاقتصاد الإسلامي، وبمقدور الحكومة المبادرة إلى ذلك لسد العجز في الميزانية، والحدّ من التضخّم واتخاذ سياسات أخرى، ولكن لأنّ هذه القروض لا تُعطى عليها أيّة فائدة، فإن تنفيذها أمر مشكل من وجهة النظر العملية والتنفيذية[1].

(١) انظر: سعد بن حمدان اللحياني: الموازنة العامّة في الاقتصاد الإسلامي، ص٢٣٩ ـ ٢٤١.

ب: ثمن الخدمات الحكوميّة

في الاقتصاد الرأسمالي، لا تتدخّل الدولة في المجالات التي يرغب القطاع الخاص الاستثمار فيها، بل يقتصر دورها على إعداد الأرضيّة اللازمة لأنشطة القطاع الخاص.

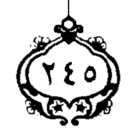
أمّا في الاقتصاد الإسلامي، فبالإضافة إلى مسؤولية الإشراف والتخطيط، باستطاعة الحكومة إذا لزم الأمر، أن تقوم عن طريق استخدام الموارد المالية التي تملكها (الأنفال والثروات العامّة) بالتصدّي لبعض الأعمال مباشرة، وبذلك تمارس الرقابة والإشراف على التقلّبات التي يتعرّض لها الاقتصاد. ويُعدّ من السياسة المالية تخفيض أو رفع أسعار الخدمات والسلع التي تعرضها الحكومة. وواضح أنّ انتهاج هذه السياسة يتوقّف على عدم انتهاء رفع الأسعار إلى الضغط الاقتصادي على الفئات الضعيفة في المجتمع، ولا تخفيضها إلى الإضرار بسائر المنتجين وانسحابهم من حلبة الإنتاج؛ كما أن تصدّي الحكومة مشروط أساساً بأن لا تكون أضعف من القطاع الخاص في الكفاءة والإنتاجية.

ج: المساعدات الخيريّة

تتضمّن الشريعة الإسلامية، إلى جانب الواجبات المالية كالخُمس والزكاة، نشاطات وأعمالاً خيريّة مندوبة أخرى، لو تمّ الاهتمام بها وتنظيمها لاستطاعت حل العديد من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمع، إضافة إلى تعزيز روح الأخوّة والتعاون بين المسلمين. نشير إلى هذه الأمور في ما يأتي:

الوقف

يقول الإمام الخميني (قدّس سرّه) في تعريف الوقف:



هو تحبيس العين وتسبيل[1] المنفعة[2].

وفي المادّة ٥٥ من القانون المدني (الإيراني) جاء تعريف مشابه للوقف:

الوقف هو حبس عين المال وتسبيل منافعه.

خصائص الوقف

١ ـ يجب صون المال الموقوف عن أي نوع من أنواع انتقال الملكية وعن التلف، كما يجب إخراجه عن ملكيّة المالك؛ أي: تحبيس المال.

٢ ـ يجب تأبيد هذا الحبس، حتى لا يؤدّي تقادم الأيّام إلى هدم ما بناه الواقف.

٣ ـ لابدّ أن يتحوّل الشيء الموقوف إلى كيانٍ قانوني، إذ لا يمكن أن يبقى المِلك بلا مالك إلاّ إذا كان هو بنفسه كياناً مستقلاً.

٤ ـ لابدّ أن يُصرف المحبوس أو ريعه في سبيل الخير وخدمة الآخرين، وأن لا يتحوّل إلى وسيلة للذاتية والنفعيّة؛ ذلك لأنّ الوقف يؤسَّس على قاعدة الغيريّة وليس الذاتية.

الوقف العام والوقف الخاص

الموقوف عليهم في الوقف الخاص هم عدد محدود من الأشخاص المعينين الذين ينتفعون بالعين الموقوفة عرضاً أو طولاً. ويمكن أن يكون هؤلاء الأشخاص أعضاء أسرة واحدة ومن أجيال متوالية، يكون لهم حق الانتفاع بالوقف بسبب الانتماء العائلي. كما يمكن أن يجمعهم عنوان واحد من خلال عملهم أو منصبهم أو أية علاقة أخرى (كما لو كان الوقف مثلاً على خدم، أو عمّال، أو فلاّحي مدرسة معيّنة).

---

(١) سَبَّل المال: جعله في سبيل الله والخير. (لويس معلوف: المنجد في اللغة، ص٣٢٠).
(٢) الإمام الخميني: تحرير الوسلة، ج٢، ص٦٢.



أمّا في الوقف العام، فإنّ الموقوف عليه هو المجتمع كلّه، أو قسم معيّن منه، وتُصرف المنافع في نفس المجال المعيَّن من قبل الواقف. إذاً، فإنّ الموقوف عليه في الوقف العام يتحدّد بصورة عنوان كلّي، أمّا مصاديق هذا العنوان فقابلة للزيادة والنقصان، وقد يكون غير محصور أحياناً، كالوقف على المرضى، أو على طلاّب العلوم الدينية، أو المسافرين، أو الفقراء، أو المستشفيات، وأمثال ذلك. وطبقاً للمادّة ٨١ من القانون المدني الإيراني فإن الأوقاف العامّة تُدار تحت إشراف الولي الفقيه ووفقاً لفتاواه الفقهيّة، إذا لم يكن الواقف قد عيّن متولّياً للوقف، أو كان المتولّي مجهولاً.

إنّ الأوقاف العامّة هي التي يمكن أن توفّر قسطاً من إيرادات الدولة وأن تُستخدم كأداة في السياسات الاقتصادية، وقد تتولّى الحكومة بنفسها مسؤولية الإشراف على هذه الأوقاف، ولكن من جهة أخرى، قد تؤدّي الأوقاف بشكل تلقائي إلى تقليص النفقات الحكومية بسبب أنّ منافع هذه الأوقاف تُصرف على الفقراء والمساكين أو على المصالح العامّة كالمستشفيات والمدارس والطرق و....

الوصايا

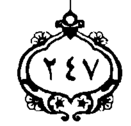
تبعاً للفقهاء[1]؛ يميّز القانون المدني الإيراني بين الوصيّة التمليكيّة والوصيّة العهديّة. تقول المادّة ٨٢٦ في تعريف الوصيّة التمليكيّة:

الوصيّة التمليكيّة هي تمليك الشخص عيناً أو منفعةً من أمواله لشخص آخر بعد وفاته ومن دون عوض.

وجاء في نفس المادّة تعريف الوصيّة العهديّة كالتالي:

الوصيّة العهديّة هي الإيصاء لشخص أو أشخاص للقيام بأمر أو أمور أو أيّة تصرّفات أخرى بعد وفاته.

(١) الإمام الخميني؛ تحرير الوسيلة، ج٢، ص٩٣.



وما يرتبط بموضوعنا هنا هو الوصيّة التمليكيّة، كأن يوصي الشخص بقسم من أمواله للمصالح العامّة، كالوصيّة للفقراء، أو العلماء، أو الرياضيّين، أو... تقول المادّة ٨٢٨ من القانون المدني الإيراني:

لا يُشترط قبول الموصى له في هذا النوع من الوصايا المشهورة بالوصيّة على غير المحصور، أو الوصيّة على الجهات[١].

الهبة

الهبة بالمعنى الأعم ـ حسب إصطلاح الفقهاء ـ هي: تمليك عين مجّاناً ومن غير عوض[٢]. ويمكننا تسمية كل عطاء بالهبة، سواءكان الغرض مساعدة الشخص أو إكرامه أوتشجيعه أو كان بقصد القربة إلى الله تعالى. فالهبة بهذا المعنى ترادف العطية وتشمل كل أنواع العطاء من الهدية والجائزة والنِحلة والوقف؛ أمّا الهبة بالمعنى الأخص فهي التمليك المجاني للشيء، بدون إشتراط قصد القربة أو أي عنوان آخر (كالإكرام مثلاً)[٣].

تقول المادّة ٨٩٥ من القانون المدني الإيراني في تعريف الهبة:

الهبة عقد يتمّ بموجبه تمليك شخص ماله لآخر مجاناً.

وكلّما كانت الحكومة ترتبط بعلاقات إيجابية أوثق بالناس، كلما كان الناس أكثر رغبة في تقديم قسط من أموالهم للحكومة لغرض تغطية نفقاتها الضروريّة.

---

(١) ناصر كاتوزيان: حقوق مدني (عقود معين ٣) ص٢٨٤؛ الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٩٤، م٥.
(٢) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٥٧.
(٣) ناصر كاتوزيان: حقوق مدني، ص٥ ـ ٦.





النذر

النذر، كما جاء في الكتب الفقهيّة، هو إلتزام الشخص بالقيام بعملٍ ما وبنحوٍ خاص لوجه الله تعالى. ويمكن أن يكون متعلّق النذر هو إعطاء الناذر قسماً من أمواله في سبيل الله. فمثلاً: بإمكان الفرد أن ينذر بناء جامعة أو مستشفى لوجه الله تعالى، أو ينذر الإلتزام بإطعام أو كسوة مجموعة من الفقراء، قربةً إلى الله تعالى.

إنّ المهم في هذه المجالات وسائر المجالات المشابهة الأخرى كالصدقات المندوبة وعطاءات الناس العامّة هو أن تقوم الحكومة، عن طريق التبليغ والتشجيع، أوّلاً بإثارة الحوافز الخيّرة في نفوس الناس، وأن تقوم ثانياً بتنظيم وترشيد هذا النوع من الأنشطة والأعمال في اتجاه تحقيق الأهداف التي يتوخّاها النظام.

٢ ـ السياسة المالية في مجال النفقات الحكوميّة

تُعدّ مصارف الحكومة أو نفقاتها أحد أهم أدوات السياسة المالية في الاقتصاد الكلاسيكي. ففي حالة الركود تبادر الحكومات إلى زيادة مصاريفها كي ترفع عن هذا الطريق مستوى الطلب الفعّال في المجتمع. وعندما يواجه الاقتصاد وضعاً تضخّمياً بسبب زيادة الطلب أكثر من الحدّ المطلوب، تقوم الحكومات بتعديل مستوى الطلب عن طريق تقليص النفقات.

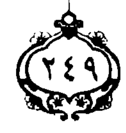
وللبحث عن مدى إمكانيّة هذا الأمر في النظام الإسلامي، لابدّ من بحث أنواع النفقات في هذا النظام:

تنقسم النفقات الحكوميّة من أبعاد مختلفة إلى أقسام:

فتنقسم من جهة تعيين مجالات الصرف من قبل الشرع، إلى:

١ ـ النفقات الخاصّة التي تُعيّن مجالات صرفها سلفاً.

٢ ـ النفقات العامّة التي لا تكون مجالات صرفها معيّنة.



وتنقسم من جهة ضرورة النفقات إلى:

١ ـ النفقات الضرورية.

٢ ـ النفقات الكماليّة.

أوّلاً: النفقات ذات المصارف المعيّنة

إنّ أهم النفقات التي عيّن الشرع مجالات صرفها هي النفقات التي تؤمّنها الأخماس والزكوات.

وبناءً على الرأي المشهور بين الفقهاء، ينقسم الخُمس إلى قسمين: القسم الأوّل هو سهم السادة الذي يوزّع على الفقراء والأيتام وأبناء السبيل من ذرّية الرسول ﷺ وبني هاشم، والقسم الثاني هو سهم الإمام الذي يتولّى صرفه الأئمة المعصومون عليهم السلام في زمن الحضور، ويتولاّه الفقهاء الذين تجتمع فيهم شروط المرجعيّة في عصر الغيبة[1]. ولكن ـ من جهة أخرى ـ هناك فريق آخر يرى: أنّ الخُمس حق واحد وقد جُعل ـ كالأنفال ـ لمنصب الإمامة، وليس لبني هاشم ملكيّة على الخُمس؛ بل هم يشكّلون مصرفاً له. وعلى هذا الأساس فإنّ الإمام المعصوم أو الوليّ الفقيه يؤمّن مصارف السادة (الفقراء والأيتام وأبناء السبيل) من هذا السهم، فإذا لم يكفهم هذا السهم أعطاهم البقيّة من موارد أخرى، وإذا زاد السهم عن حاجتهم، فإنّ الفائض يُصرف في مجالات أخرى[2].

والإمام الخميني يتبنّى هذا الرأي[3] كما أشرنا لدى البحث عن الخُمس. وكذلك بعض الفقهاء الآخرين، رغم قبوله للرأي المشهور، إلاّ أنّه يتفق في نهاية المطاف مع الإمام الخميني في النتيجة[4].

---

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٦، ص٨٤.

(٢) انظر: جماعة من المؤلّفين: نظام مالي اسلام، ص٤١٧ ـ ٤١٨.

(٣) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج٢، ص٤٨٩.

(٤) آية الله ناصر مكارم شيرازي: أنوار الفقاهة (كتاب الخُمس والأنفال)، ص٥٢٧.



أمّا عن مصارف الزكاة فالإختلاف أقل من ذلك. فحسب الآية ٦٠ من سورة التوبة وروايات كثيرة وردت حول الزكاة، تتحدّد مصارف الزكاة في المصارف الثمانية المعروفة، ولكن المتّفق عليه بين الفقهاء هو عدم وجوب تقسيم الزكاة بين المصارف الثمانية، بل يمكن صرفها في مجال واحد خاص أو عدد منها، وعلى هذا إدعى صاحب الجواهر الإجماع، ثمّ قال إنّ روايات متواترة[1] دلّت على ذلك. وبعد ذكر عدد من الروايات يقول:

وبذلك كلّه يُعلم أنّ المراد من الآية بيان المصرف... وأنّ اللام في الآية الشريفة للإختصاص لا للمِلك[2].

وفي هذا المجال يقول الإمام الخميني أيضاً:

... كما أنّ أمر الزكوات بيده في عصره يجعل السهام في مصارفها حسب ما يرى من المصالح[3].

وفي كتاب تحرير الوسيلة يبني الإمام فتواه على هذا الأساس أيضاً؛[4] والمرجَّح بالطبع في حالة وفور هذه الأموال، تقسيمها بين جميع الأصناف[5].

أمّا الأصناف الثمانية من مستحقّي الزكاة فهم:

١ ـ **الفقراء**: والفقير هو من لا يملك مؤونة سنته اللائقة بحاله، له ولمن يجب عليه تكفّلهم[6].

---

(١) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، الأبواب ١٥، ١٨، ٢٨، ٤٢، ٤٣ من أبواب المستحقّين للزكاة.
(٢) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.
(٣) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج٢، ص٤٩٥.
(٤) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٤١، القول في بقية أحكام الزكاة، مسألة ١.
(٥) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٤٢٦.
(٦) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣١٧؛ نفسه: العروة الوثقى، ص٣٠٦.



٢ ـ **المساكين**: والمسكين من هو أسوأ حالاً من الفقير في جانب الدخل والأمور المعيشيّة(١).

٣ ـ **العاملون على الزكاة**: وهم الساعون في جبايتها، المنصوبون من قِبل الإمام المعصوم عليه السلام أو نائبه الخاص أو نائبه العام لأخذ الزكاة وضبطها وحسابها وإيصالها إلى الإمام أو إلى الفقراء (بإذن الإمام)، فإنّ هؤلاء يأخذون حصّةً من الزكاة بإزاء عملهم وإن كانوا أغنياء(٢).

٤ ـ **المؤلّفة قلوبهم**: وهم الكفّار الذين يُراد تأليف قلوبهم عن طريق المساعدات المالية، ليتعاطفوا مع المسلمين في أمر الجهاد أو يعتنقوا الإسلام، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المسلمين ذوي العقائد الضعيفة، إذ يُعطَون من الزكاة لتأليف قلوبهم وجذب مشاركتهم في الدفاع عن الإسلام(٣).

٥ ـ **في الرقاب**: الاستفادة من موارد الزكاة هو أحد الأساليب التي ينتهجها الإسلام لتحرير الرقيق، إذ ينبغي تخصيص بعض عائدات الزكاة، وفق شروط مذكورة في الفقه، لغرض شراء العبيد وعتقهم(٤). ومن الواضح أنّ هذا المصرف من مصارف الزكاة غير مطروق اليوم بسبب القضاء على ظاهرة الرق وعدم وجود هذه الظاهرة في العصر الحاضر.

٦ ـ **الغارمون**: ومن مصارف الزكاة هو أداء دَين المديونين العاجزين عن تسديد ديونهم (شرط أن لا تكون الديون قد صُرفت في معصية أو إسراف)(٥).

٧ ـ **ابن السبيل**: وهو المسافر الذي انقطعت به السُّبُل، وهو في السفر

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٣١٧؛ المصدر نفسه، ص٣٠٦.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٠؛ المصدر نفسه، ص٣١١.
(٣) الإمام الخميني: العروة الوثقى، ص٣١٢.
(٤) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٢١؛ نفسه: العروة الوثقى: ص٣١٢.
(٥) المصدر نفسه؛ المصدر نفسه، ص٣١٣.



بسبب نفاذ ماله أو عطب مركبه أو... ولا سبيل له للعودة إلى وطنه حتّى عن طريق الاستدانة أو بيع بعض ما يملك معه، فيُعطى من الزكاة بقدر ما يُساعده على الوصول إلى وطنه[1].

٨ ـ **في سبيل الله**: المشهور بين الفقهاء أنّ (سبيل الله) يشمل كل أعمال البرّ[2]؛ فبالإضافة إلى جواز صرف الزكاة في مصالح المسلمين العامّة كبناء الجسور والمدارس و... يجوز أيضاً صرفها في الأعمال الخيرية الخاصّة كإصلاح ذات البين والحج.

ويستبعد فريق آخر من الفقهاء جواز صرف الزكاة في الأعمال الخيرية الخاصّة التي لا تتضمّن مصلحةً عامّة، ويرى أنّ (سبيل الله) يقتصر على المجالات التي تتضمّن مصلحة عامّة للمسلمين؛ فصرف الزكاة في مصالح مثل: بناء الجسور أو المدارس أو... جائز؛ ولكن يبعد صدق (سبيل الله) على أمور مثل إصلاح ذات البين[3].

وإمعان النظر في مصارف الزكاة يَلفت إنتباهنا إلى عدّة نقاط في نطاق التخطيط الاقتصادي:

١ ـ إنّ إحدى الوظائف المهمّة التي تتحمّلها الحكومات هي الضمان الاجتماعي وتوفير الحاجات الضروريّة للشرائح الاجتماعية المحرومة، فإذا قام المزكّون أنفسهم بصرف الزكاة في مصارفها الخاصّة، فإنّهم سيرفعون عبئاً كبيراً عن كاهل الحكومة. ويبقى دور الحكومة في هذا المجال هو تنظيم هذا النشاط وتمهيد الأرضية اللازمة له.

٢ ـ أشرنا إلى أنّ أحد مصارف الزكاة هو (سبيل الله) وهو يشمل كل ما فيه مصلحة من مصالح المسلمين العامّة، إذاً فهناك مرونة كافية في مصارف

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٣٢٢؛ المصدر نفسه، ص٣١٦.
(٢) مرتضى الأنصاري: كتاب الزكاة، ص٣٠٨؛ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج١٥، ص٣٦٨، انظر أيضاً: محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى، ج٢، ص٣١٦.
(٣) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٢٢.



الزكاة تجعل من اليسير استخدامها في تنفيذ السياسة المالية، رغم عدم وجود إمكانية ذلك في جانب عائدات الزكاة بسبب القيود الشرعية التي تحدّد الوعاء الزكوي وسعر الزكاة.

٣ ـ باعتبار عدم ضرورة توزيع الزكاة على المصارف الثمانية على السواء، فإنّ الحكومة بمقدورها الاستفادة من الزكاة كأداة في سياسة التوزيع، فتصرف كل الزكاة أو القسط الأكبر منها في ما ترى من المصارف.

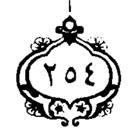
٤ ـ يرى الفقهاء جواز نقل الزكاة من منطقة الاستحقاق لصرفها في منطقة أخرى؛ حتّى مع وجود المستحق في نفس المنطقة وإمكانية صرفها هناك[١]. إذاً فبالإمكان استخدام الزكاة في سياسات التوزيع والتخصيص، ولكن لا شك أنّ الأفضل هو الصرف في نفس المنطقة، أو ـ على الأقل ـ إعطاء الأولويّة لحاجات المنطقة نفسها، إذ في هذه الحالة تتّضح أكثر فأكثر رابطة الأخذ والعطاء في الزكاة، ويعرف دافع الزكاة بشكل دقيق كيف وأين تُصرف الزكوات المأخوذة من أبناء المنطقة. كما يؤدّي هذا الأمر ـ من جهة أخرى ـ إلى انخفاض تكاليف جمع الزكاة وسهولة جبايتها، وإلى ارتفاع مقادير الزكاة المأخوذة بسبب هبوط مستوى التهرّب الضريبي، إلى أدنى حد ممكن[٢].

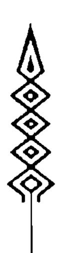
٥ ـ بالإمكان استثمار عائدات الزكاة في مشاريع اقتصادية، وصرف أرباحها في المصارف المعيّنة[٣].

٦ ـ أشرنا، في ما سبق إلى أنّ أحد مجالات التخطيط بوساطة الزكاة هو إمكانية أخذ الزكاة نقداً أو من السلعة نفسها. وأشرنا إلى أنّ الأصل في الزكاة هو أخذها من نفس السلعة التي تجب فيها الزكاة، إلاّ أنّ فقهاء

---

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٤٣، المسألة ٧.
(٢) حيدر نقوي: جمع اخلاق و اقتصاد در اسلام، ص١١٤ و ١١٥.
(٣) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٣٤٣، المسألة ٩.





الإماميّة أجازوا دفع الزكاة بالقيمة أيضاً. أمّا بعد جباية الزكاة فللحكومة صلاحية توزيع السلع نفسها بين المستحقّين أو توزيع قيمتها بعد تحويل السلعة إلى النقد. والنتيجة المترتّبة على هذا الأمر، أنّ بمقدور الحكومة أن تؤثّر في العرض والطلب بالنسبة إلى السلع، وأيضاً في حجم السيولة النقديّة في المجتمع، وذلك عن طريق بيع أو شراء السلع الزكويّة. من هنا فإنّ الزكاة تقوم بدورها في الاقتصاد كأداة في السياسة المالية.

ثانياً: النفقات ذات المصارف غير المعيّنة

المقصود هو النفقات التي لم تُعيّن سلفاً مجالات صرفها، بل تُصرف بوساطة الحكومة الإسلامية وفقاً للمصلحة العامّة؛ إذاً فليس المقصود أنّ الحاكم يقوم بصرفها حسب رغبته الشخصيّة؛ بل إنّ لهذه النفقات قواعدها التي تضبطها، ويجب أن تُراعى فيها قاعدة الأهم فالمهم. وفي هذه الحالة فإنّ المصارف الضروريّة تُقدَّم على المصارف العادية، وهذه الأخيرة تُقدَّم على المصارف الكماليّة والرفاهيّة[1].

وفي هذا القسم من النفقات يكون التخطيط بوساطتها أيسر من المجالات الأخرى، وذلك بسبب عدم وجود أيّة قيود في الصرف، سوى رعاية المصالح العامّة للمسلمين.

أمّا التقسيم الآخر للنفقات فهو تقسيمها على أساس الضرورة.

ثالثاً: النفقات الضروريّة

المقصود هو توفير الحاجات الأساسيّة والحيويّة للمجتمع كالأمن والصحّة و.... وما يميّز هذه النفقات هو أوّلاً أنّ القطاع الخاص لا يتحمّلها. وثانياً أنّ عدم القيام بها يؤدّي إلى خلخلة الوضع الاجتماعي العام.

(١) سعد بن حمدان اللحياني: الموازنة العامّة في الاقتصاد الإسلامي، ص٢٥٧ ـ ٢٥٩.



رابعاً: النفقات الرفاهيّة

بعد توفير الضرورات الحياتيّة، يأتي دور العمل على توفير وسائل الرفاه ما لم تصل إلى الترف والإسراف. من هنا فإنّ على الحكومة، بعد أداء مسؤوليتها في مجال الضرورات الحياتيّة، أن تتجه نحو إنجاز الأمور الرفاهيّة، إن كانت مواردها المالية متوفّرة.

وقد قسّم بعض الباحثين من أهل السُنّة نفقات الحكومة، من هذه الجهة إلى ثلاثة أقسام:

الضروريات والحاجيات والكماليّات.

ففي هذا التقسيم وضعوا قسماً آخر بين الأمور الضروريّة والرفاهيّة تحت عنوان الحاجيات.

وفي تصنيفٍ آخر قسّموا النفقات كالتالي:

١ ـ النفقات المتعلّقة بالوظائف الرئيسية للحكومة الإسلامية.

٢ ـ النفقات التي تقوم بها الحكومة في حالة توفّر الموارد الماليّة لها.

٣ ـ النفقات المتعلّقة بالمهمات التي يتفق الناس على مسؤولية الحكومة لإنجازها، ويتم توفير مواردها المالية بوساطة الناس أنفسهم[1].

خامساً: معايير النفقات العامّة

في ختام هذا الفصل لابدّ أن نستعرض بعض القواعد التي تضبط النفقات الحكوميّة واستخدامها في التخطيط الاقتصادي.

١ ـ **ضمان المصالح العامّة**: تُعدّ الحكومة في النظام الإسلامي حامية الدين والوطن، ومثل هذا الدور الكبير يتطلّب أن يكون تحقيق المصالح العامّة هو المعيار الأوّل في الإنفاق العام.

(١) سعد بن حمدان اللحياني: الموازنة العامّة في الإقتصاد الإسلامي، ص٥١ ـ ٥٤.



٢ ـ التدبير: يجب تحقيق المصالح العامّة بأقل قدر ممكن من التكلفة وبعيداً عن أي إسراف وتبذير في المصارف الحكوميّة، كما يجب أن لا يكون هناك أي إنفاق في غير المجالات الشرعيّة.

٣ ـ **عدم الاقتصار على مصالح الأغنياء:** لا يجوز تخصيص الإنفاق العام للطبقة الغنيّة في المجتمع، إلاّ أنّه يجوز حصر الإنفاق العام في نطاق مصالح الفقراء حتّى اجتثاث الفقر والعوز في المجتمع.

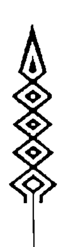
٤ ـ **الإلتزام بالأحكام الشرعيّة:** يجب أن يكون الإنفاق العام في إطار الواجبات والمستحبّات والمباحات، ويجب رعاية سلّم الأولويّات في كل واحد من هذه المجالات[١].

٥ ـ **عدم إكتساح مجالات عمل القطاع الخاص:** المبدأ الأوّل في النظام الإسلامي هو إنجاز الأعمال والمهام بوساطة الناس؛ فحتّى في عصر الرسول الأعظم ﷺ كان المسلمون هم الذين يوفّرون الموارد الماليّة للإنفاق الدفاعي. إنّ تدخّل الحكومة في الاقتصاد إنما هو بهدف الإشراف عليه والحدّ من تجاوزات القطاع الخاص؛ إذاً، فلا يجوز أن تتبوّأ الحكومة موقعاً احتكاريّاً فتطرد المنافسين من حلبة التنافس. وأساساً لا ضرورة للإنفاق الحكومي حينما يقوم القطاع الخاص بالنشاط المطلوب بحوافز سليمة، ففي مثل هذه الحالات يقتصر دور الحكومة، بشكل أساسي، على الإشراف والتشجيع.



(١) المصدر نفسه.





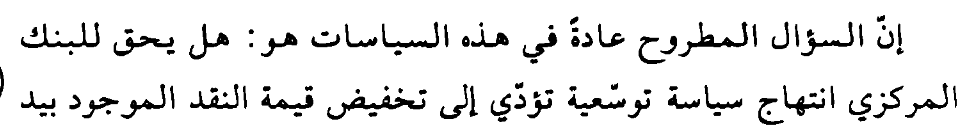
الفصل السادس

السياسة النقديّة وأدواتها

تحظى السياسات النقديّة، إلى جانب السياسات الماليّة، بأهميّة قصوى في تنظيم وإدارة الشؤون الاقتصادية في البلاد.

وإذا ما افتقدت السياستان الارتباط والتنسيق اللازمين في ما بينهما، فقد تُلغي إحداهما أثر الأخرى، وينتهي الأمر إلى تردّي الأوضاع الاقتصادية أكثر فأكثر، وترغب الحكومات عادةً أن تكون السياسات النقديّة متناغمة ومنسجمة مع السياسات المالية وفي نفس الاتجاه، وذلك لكي تضمن السيولة اللازمة لنفقاتها. ولكن من جهة أخرى، يعتقد فريق من مسؤولي البنك المركزي، بضرورة استقلال السياسات التي يتخذها البنك المركزي وتنظيم حجم النقد بما يتناسب مع الاحتياجات الحقيقيّة للاقتصاد، وليس وفقاً لرغبات المسؤولين الحكوميّين، وذلك للحدّ من التضخّم وإيجاد الاستقرار الاقتصادي.

وما يحظى بالأهميّة في هذا الجانب في الاقتصاد الإسلامي، هو أن تكون سياسات البنك المركزي في ما يتعلّق بزيادة أو تقليص حجم النقد متوافقة مع أهداف الاقتصاد الإسلامي، ومراعية لسلّم الأولويات بين تلك الأهداف.



إنّ السؤال المطروح عادةً في هذه السياسات هو: هل يحق للبنك المركزي انتهاج سياسة توسّعية تؤدّي إلى تخفيض قيمة النقد الموجود بيد



الناس، الأمر الذي يؤدّي إلى الإضرار بهم؟ وقد أجاب بعض الفقهاء المعاصرين في الفترة الأخيرة عن هذا التساؤل[1].

ويمكننا القول بإيجاز: إذا كانت هذه السياسة قد اتُخِذت في ضوء الأهداف والمصالح الاقتصاديّة والسياسيّة للنظام، فهي إذاً خالية من الإشكال، بل قد تكون لازمة في بعض الحالات أيضاً. وليس سرّاً ـ كما ذكرنا في الفصل الثالث ـ أنّ أحد هذه الأهداف هو إيجاد الرخاء العام والتوازن الاقتصادي في ظلّ العدالة الاقتصادية. وقد يحدث أن السياسة المالية تؤدّي إلى تعميق الفجوة الطبقيّة والابتعاد عن العدالة الاقتصادية، وفي مثل هذه الحالة تكون السياسة المالية قد سارت في اتجاه معاكس لأهداف النظام. ومما لا شك فيه عدم جواز انتهاج هذا النوع من السياسات على المستوى العام، إلاّ أن تكون لهدف أسمى كالاستقلال الاقتصادي أو حفظ النظام، وفي مثل هذه الحالة يجب أن يكون تخطيط السياسات الاقتصادية في إطار التوصّل لتحقيق الهدف الأهم.

وقد أشرنا في الفصل الأوّل، إلى أن السياسات النقديّة يمكن تنفيذها عن طريق التغيير في قاعدة النقد، والتغيير في المضاعف النقدي. وقلنا أيضاً: إنّ التغيير في قاعدة النقد في النظم الربوية القائمة على الفائدة يتحقّق من خلال أدوات عديدة مثل: بيع سندات القرض، والتغيير في سعر إعادة الحسم، وبيع وشراء الاصول.

وفي هذا الفصل ندرس أدوات السياسة النقديّة في قسمين:

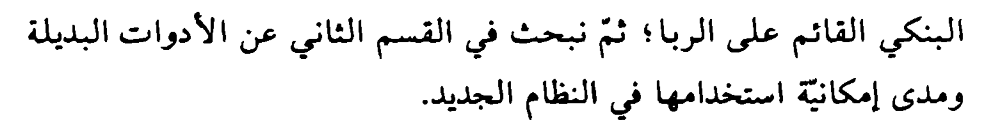
١ ـ الأدوات الحالية في النظام البنكي الربوي.

٢ ـ الأدوات البديلة في النظام البنكي اللاربوي.

في القسم الأوّل نبحث عن مدى شرعيّة الأدوات المستخدَمة في النظام

(١) انظر: الاستفتاءات التي أعدّها المعهد العالي لبحوث الثقافة والفكر الإسلامي= (پژوهشگاه فرهنگ و انديشه ي اسلامي)..





البنكي القائم على الربا؛ ثمّ نبحث في القسم الثاني عن الأدوات البديلة ومدى إمكانيّة استخدامها في النظام الجديد.

وفي كل واحد من القسمين سوف نواصل بحثنا عن محوري الأدوات المؤثّرة في قاعدة النقد، والأدوات المؤثّرة في المضاعف النقدي.

١ ـ الأدوات المتداولة في النظام البنكي الربوي

أوّلاً: الأدوات المؤثّرة في قاعدة النقد

أ: التغيير في سعر إعادة الحسم

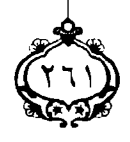
من الأدوات التي يمكن عن طريقها تغيير قاعدة النقد، وبالتالي تغيير حجم النقد في المجتمع، تغييرُ السعر الذي يعرضه البنك المركزي لإعادة حسم سندات البنوك التجاريّة. فكلّما كان هذا السعر منخفضاً ازداد طلب البنوك على حسم سنداتها عند البنك المركزي، وعلى العكس كلّما كان السعر مرتفعاً تقلّص الطلب. بناءً عليه فإنّ باستطاعة البنك المركزي التأثير في احتياطيّات البنوك وقاعدة النقد عن طريق تغيير هذا السعر.

ومَن أراد استخدام هذه الأداة في النظام المصرفي اللاربوي، سوَّغ شرعيّة هذه الأداة بالقول: إنّ البنوك التجاريّة تشتري سندات عملائها، ثمّ تقوم ببيعها بمبلغ أكبر للبنك المركزي، وهكذا بنوا قولهم هذا على أساس مسألة (بيع الدَّيْن).

ولدى البحث في هذه الأداة من وجهة النظر الفقهيّة، لابدّ أن نبحث عن عدّة أمور:

ماليّة السندات التجاريّة

إنّ السؤال الأوّل الذي يُثار حول مدى شرعيّة هذه الأداة هو: هل للسندات التي تقوم البنوك بحسمها، وبعبارة أخرى: ببيعها وشرائها، ماليّة



مستقلّة، أم أنّ ماليّتها هي لجهة مقدار السيولة النقديّة التي تكشف هذه السندات عن الطلب أو المديونيّة بحجمها، وهي في الواقع وثيقة مديونيّة الأشخاص الطبيعيّين أو الاعتباريّين، وما يتم من المبادلات بشأنها (من ذلك شراء هذه السندات بوساطة البنك) إنما هو باعتبار هذه المديونيّة؟

فإذا ارتأينا أنّ لهذه السندات ماليّة مستقلّة، فلا يلزمنا إلاّ البحث عن جواز شرائها وبيعها (كالبحث عن بيع وشراء العملات الورقيّة). أمّا إذا استقرّ الرأي على عدم استقلال ماليّتها، فإنّ البحث يتّجه بشكل طبيعي نحو مسألة بيع وشراء الدَّيْن.

وعلى أيّ حال، وبما أنّ جميع الفقهاء تقريباً، ومنهم الإمام الخميني[١]، اتفقوا على أنّ هذه الأوراق لا ماليّة مستقلّة لها، نكتفي هنا بنقل هذا الإتفاق.

بيع وشراء الديون

نحن هنا أمام مسألتين: الأولى، هل يمكننا التعاقد (بيعاً وشراءً) على الديون، تماماً كإمكانية التعاقد على الأشياء العينية؟ الثانية، هل يمكن التعاقد على الدَّيْن قبل حلول الأجل وبقيمة أقل من مبلغ الدَّيْن؟

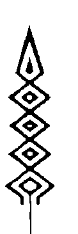
في المسألة الأولى اتفقت آراء الفقهاء على أنّ لذمّة الأفراد واقعاً أيضاً كالأشياء العينيّة، ولذلك قالوا بعدم الإشكال في العقود الكلّية في الذمّة[٢] والعقود المؤجّلة (النسيئة).

أمّا المسألة الثانية فقد بحثتها الكتب الفقهيّة بشكل تفصيلي. ومن المسلَّمات عند فقهاء الإماميّة، جوازُ بيع الدَّيْن بمبلغ أقل لنفس المتعهّد؛ أي: يجوز للدائن أن يبيع طلبه قبل حلول الأجل وبقيمة أقل للمدين

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٦١٣.

(٢) العقد الكلّي في الذمّة هو أن يبيع الشخص ـ مثلاً ـ شاةً بمواصفات خاصّة، أو عشرة كيلوغرامات من الحنطة بمواصفات محدّدة.





نفسه، وهذا يعني أنّه يتنازل عن قسط من طلبه بإزاء استعادة الدَّيْن قبل الأجل المتفق عليه، إلاّ أنّ هذه المسألة لا تحل مشكلة حسم السندات، ذلك لأنّ الأمر المهم والمطروح هناك هو التعاقد على الديون (بيعاً أو شراءً) مع طرفٍ ثالث غير المديون والدائن (شخصاً كان أو مؤسّسة).

وقد اتفق على هذه المسألة أيضاً أكثر الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين والمعاصرين؛ واشترطوا ـ بالطبع ـ لذلك شروطاً سوف نتحدّث عنها. ولكن رغم ذلك فقد خالف في المسألة بعض الفقهاء المتقدّمين كالشيخ الطوسي، وابن البرّاج، والشهيد الأوّل، وابن إدريس. وقد استدلّ هؤلاء بظاهر روايتين أعرض عنهما المشهور؛ إلاّ أنّ كلمات هؤلاء الأعلام حول المسألة متفاوتة، فمثلاً يقول الشيخ الطوسي في (نهاية الأحكام):

لا بأس أن يبيع الإنسان ما له على غيره من الديون نقداً[1].

ومن باع الدَّيْن بأقل مما له على المدين، لم يلزم المدين أكثر مما دفع المشتري من المال[2].

ونوضّح كلام الشيخ بعرض مثال لذلك.

لنفترض أنّ الشخص (ألف) مدين للشخص (ب) بمبلغ ألف دينار ويجب عليه تسديد الدَّيْن خلال شهرين. فحسب رأي الشيخ الطوسي يستطيع الشخص (ب) أن يبيع هذا الدَّيْن لشخص آخر هو (ج) بمبلغ ثمانمائة دينار، وفي هذه الحالة يصبح الشخص (ألف) مديناً للشخص (ج)؛ ولكن لا ينبغي على الشخص (ألف) دفع أكثر من ثمانمائة دينار للشخص (ج).

ويقول الشهيد الثاني في (الدروس الشرعيّة) بعدم جواز بيع الدَّيْن قبل حلول أجله مطلقاً، أي سواء كان المشتري نفس الدائن أو شخصاً آخر[3]؛

(١) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: نهاية الأحكام، ص٣١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١١.

(٣) الشهيد الأوّل: الدروس الشرعية، ج٣، ص٣١٣.



أمّا في (اللّمعة الدمشقيّة) فقد تبنّى رأياً آخر حيث يقول، كالشيخ الطوسي، بجواز بيع الدَّيْن مبدئيّاً لغير الدائن مع اشتراط عدم إلزام المدين بدفع أكثر مما دفعه المشتري للبائع، وذلك إستناداً إلى ما روي عن الإمام الرضا والإمام الباقر عليه السلام[1].

ولم يرَابن إدريس أيضاً ـ كما جاء في السرائر ـ جواز بيع الدَّيْن بشكل عام لطرفٍ ثالث، بينما ينقل اتفاق الفقهاء على جواز بيع الدَّيْن للمدين نفسه. وعند الاستدلال على مدّعاه يقسّم المبيع إلى ثلاثة أقسام، ثمّ يقول إنّ الدَّيْن لا ينضوي تحت أي واحد من هذه الأقسام[2].

أمّا الروايتان اللّتان استند إليهما الشيخ الطوسي والشهيد الأوّل فهما:

١ ـ ما يرويه محمّد بن الفُضيل عن الإمام الرّضا عليه السلام:

قال: قلتُ للرّضا عليه السلام: رجل إشترى دَيْناً على رجل، ثمّ ذهب إلى صاحب الدَّيْن فقال له: إدفع لي ما لفلانٍ عليك، فقد اشتريتُه منه، فقال: يدفع إليه قيمة ما دفع إلى صاحب الدَّيْن، وبرئ الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه[3].

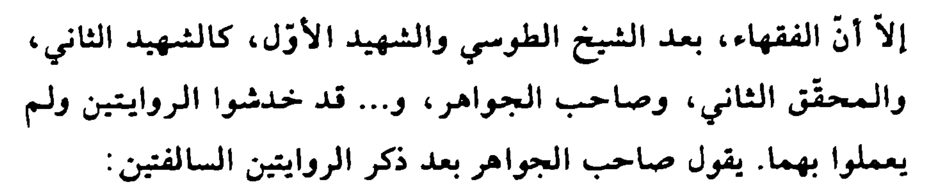
٢ ـ ما يرويه أبو حمزة عن الإمام الباقر عليه السلام:

قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن رجل كان له على رجلٍ دَيْنٌ، فجاءه رجلٌ فاشتراه منه بعَرَض، ثمّ انطلق إلى الذي عليه الدَّيْن، فقال: أعطني ما لفلان عليك فإنّي قد اشتريتُه منه، كيف يكون القضاء في ذلك؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: يردّ الرجل الذي عليه الدَّيْن ماله الذي اشترى به من الرجل الذي له الدَّيْن[4].

---

(١) الشهيد الثاني: الروضة البهية في شرح اللّمعة الدمشقية، ج٤، ص١٩ ـ ٢٣.
(٢) .ابن إدريس: السرائر، ج٢، ص٣٨.
(٣) محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج١٣، الباب ١٥ من أبواب الدَّين والقرض، ص١٠٠، ح٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٩٩، ح٢.





إلاّ أنّ الفقهاء، بعد الشيخ الطوسي والشهيد الأوّل، كالشهيد الثاني، والمحقّق الثاني، وصاحب الجواهر، و... قد خدشوا الروايتين ولم يعملوا بهما. يقول صاحب الجواهر بعد ذكر الروايتين السالفتين:

إلاّ أنهما ـ كما ترى ـ ضعيفتان ولا جابر لهما، بل شهرة الأصحاب بقسميها (أي: الفتوائية والروائية) على خلافهما... فالواجب حينئذٍ طرحهما أو حملهما[1].

وكذلك المحقّق الثاني والشهيد الثاني، فبعد أن أوردا الإشكالات على الروايتين إستقرّ رأيهما على:

أنّ أدلّة الكتاب والسُنّة تدل على أنّ المشتري يستحق تمام الدَّيْن[2].

وبالرغم من وجود بعض الثغرات في الإستدلال بهاتين الروايتين كما يقول الشهيد الصدر، إلاّ أنّه يتبنّى نفس الرأي[3]؛ إذاً فإنّ الفقيه الوحيد الذي لا يقبل أصل التعاقد على الدَّيْن مع طرف ثالث وبسعر أقل من قيمة الدَّيْن هوابن إدريس في السرائر، ودليله على مدّعاه ضعيف لا يُعتنى به. إلاّ أنّ النقطة المهمّة هنا هي أن كلّ الذين أجازوا هذه المعاملة اشترطوا سلامتها من الرّبا[4]؛ فمثلاً: إذا كان لشخص دَيْن على آخر وهو عبارة عن عشرة كيلو غرامات من الحنطة، فإنّه لا يجوز أن يبيع هذا الدَّيْن لطرف ثالث بثمانية كيلو غرامات من الحنطة حالاً؛ وإن كان بمقدوره فعل ذلك مع المدين. وهكذا الأمر بالنسبة إلى من يطلب من آخر مائة دينار مثلاً، فإذا أراد بيع هذا الدين لشخص ثالث كان عليه مراعاة سلامة العقد من الربا؛ إذاً، فعند الحديث عن مسألة بيع وشراء السندات التجارية، علينا ـ

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٢٥، ص٦٠.
(٢) المحقّق الثاني: جامع المقاصد، ج٥، ص١٨؛ الشهيد الثاني: مسالك الأفهام، ج٣، ص٤٦١؛ نفسه: الروضة البهية في شرح اللّمعة الدمشقية، ج٤، ص٢١.
(٣) السيد محمد باقر الصدر: البنك اللاّربوي، ص١٦٠؛ السيد محسن الحكيم: تعليقات على منهاج الصالحين، مع تعليقات الشهيد الصدر.
(٤) المصدر نفسه.



حتّى مع قبول مبدأ بيع الدَّيْن ـ أن نبحث إثبات مسألة أخرى حتّى نحرز سلامة هذا العقد من الرّبا.

تجارة العملة الورقيّة

أشرنا في المسألة الأولى إلى أنّ ماليّة السندات التجارية هي باعتبار العملة التي تمثّلها هذه السندات، إذاً فإن حسم السندات هو بمثابة بيع العُملة بالآجل معادلاً للقيمة الإسميّة لذلك السند بقيمة أقل؛ ولذلك فإنّ هذه المعاملة إنما تجوز إذا كان بيع وشراء العملة بالآجل (النسيئة)جائزاً. وتتوقّف شرعيّة بيع وشراء العملة أيضاً على مبدأين:

أ: اقتصار حرمة الربا المعاملي على السلع المكيلة والموزونة.

ب: أن يعدّ العرف بيع وشراء العملة نسيئةً من المعاملات وليس قرضاً.

ورغم أنّ المبدأ الأوّل هو موضع قبول مشهور الفقهاء[(١)]، إلاّ أنّ بعض القدماء كالشيخ المفيد[(٢)] وبعض المعاصرين كالشهيد مطهري[(٣)] يرى أنّ دائرة الربا تشمل كل السلع الخاضعة للقياس بشكل من الأشكال، وبعض آخر كالشهيد الصدر يرى أن حكم الربا يجري في كل الأشياء المثليّة[(٤)]؛ إذاً، فالعملة هي الأخرى تُعدّ من السلع الربويّة حسب رأي هؤلاء الأعلام، وأن التعاقد عليها بزيادة فيه إشكال؛ أمّا رأي الإمام الخميني في هذه المسألة فهو مطابق لرأي مشهور الفقهاء[(٥)].

أمّا المبدأ الثاني فقد ناقش فيه أيضاً كبار الفقهاء كآية الله الخوئي[(٦)]،

---

(١) أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي: الخلاف، ج٣، ص٥٠؛ابن إدريس: السرائر، ج٢، ص٢٥٣؛ابن البرّاج: مهذّب، ج١، ص٣٦٢.

(٢) الشيخ المفيد: المقنعة، ص٦٠٥.

(٣) مرتضى مطهري: ربا، بانك و بيمه، ص٧٨ ـ ٧٩.

(٤) السيد محسن الحكيم: تعليقات على منهاج الصالحين، مع تعليقات الشهيد الصدر، ج٢، ص٧١.

(٥) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، القول في الربا، المسألة ٢.

(٦) السيد أبو القاسم الخوئي: منهاج الصالحين، قسم العبادات، ص٤١٦ و ٤١٧.



والشهيد الصدر[1]، وبعض آخر من الفقهاء المعاصرين[2]، حيث يرى هؤلاء أنّ بيع ألف دينار مثلاً بألف ومئتي دينار بالآجل هو في الواقع ـ وحسب العُرف ـ قرضٌ وليس بيعاً، أي أنّ الشخص يُقرض الآخر ألف دينار على أن يأخذ منه بعد شهرين ألفاً ومئتي دينار. وقد عدّ الإمام الخميني هذا النوع من المعاملات مخرجاً للإلتفاف على القرض الربوي، ولذلك فهو لا يُجيزها[3]؛ ولكن هناك بعض كبار الفقهاء قد حكموا بجواز بيع وشراء العملة نسيئةً إستناداً إلى المبادئ التي يستندون إليها في مسألة الربا[4].

وهكذا فإنّ نتيجة البحث الفقهي في مسألة حسم السندات تقول: إنّ استخدام هذه الأداة في السياسات الاقتصادية يتطلّب تحقّق الشروط الآتية:

١ ـ أن تمثّل السندات التجارية وجود دَيْن حقيقي، أي أن يكون فعلاً لحامل السند دَيْن على شخص آخر؛ بناءً عليه فإنّ السندات التجاريّة الصوريّة خارجة عن نطاق هذا البحث، ومع ذلك هناك بعض الفقهاء، قد اقترح بعض الطرق لتجويز حسم السندات الصوريّة.

٢ ـ أن يكون بيع الدَّيْن لطرف ثالث وبمبلغ أقل، جائزاً.

٣ ـ أن تكون دائرة الربا المعاملي مقتصرة على المكيل والموزون.

٤ ـ أن يكون بيع وشراء العملة لدى العرف عقداً ومعاوضة، وليس قرضاً وبهدف الالتفاف على الربا.

---

(١) السيد محسن الحكيم: تعليقات على منهاج الصالحين، مع تعليقات الشهيد الصدر، قسم المعاملات، ص٧٥.

(٢) إستفتاءات أجراها مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي (السادة العلماء: تبريزي، بهجت، مكارم، الحائري)..

(٣) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٦١٩.

(٤) السيد محمد رضا الكلبايكاني: مجمع المسائل، ج٢، ص٣٧؛ محمّد علي الأراكي: توضيح المسائل، ص٥٥٣؛ السيد كاظم اليزدي: العروة الوثقى، ملحقات، ص٤٨.



إذاً، فكل من يشكّك في تحقّق أي واحد من هذه الشروط، لا يستطيع أن يفتي بجواز بيع وشراء (أو حسم) هذه السندات.

من هنا فإنّ بعض كبار الفقهاء كالإمام الخميني وآية الله الخوئي، الذين يشكّكون في تحقّق الشرط الرابع، أو بعض المفكّرين كالشهيد مطهري والشهيد الصدر، الذين تحفّظوا على الشرط الثالث، ينبغي أن يفتوا بعدم جواز بيع وشراء مثل هذه السندات. وعلى هذا فإنّ الإمام الخميني كان يفتي في السابق بجواز بيع وشراء الكمبيالات إستناداً إلى رأيه بجواز بيع وشراء العملة بالآجل[(١)]، إلاّ أنّه عندما أعاد النظر في أدلته واشترط في جواز بيع وشراء العملة أن لا يكون للالتفاف على الربا، فإنّه اشترط نفس الشرط في بيع وشراء الكمبيالات أيضاً[(٢)]. وربما جاءت فتواه في (الاستفتاءات) بعدم جواز بيع الكمبيالة لشخص ثالث وبسعر أقل مبتنياً على أساس أن افتراض بيع وشراء العملة نسيئةً بدون قصد الالتفاف على الربا، مُشكل أو غير ممكن[(٣)].

أمّا رأي آية الله خامنئي في هذه المسألة فهو كرأي الإمام الخميني أيضاً[(٤)].

ولكنّ فريقاً آخر من كبار الفقهاء، كآية الله أراكي وآية الله گلپايگاني، فقد أفتوا بجواز بيع الأوراق المالية عموماً على أساس جواز بيع وشراء العملة بالآجل[(٥)]. ومع ذلك فإنّ بعضهم يفتي بجواز بيع الصكوك والكمبيالات لشخص ثالث وبقيمة أقل، رغم قوله بعدم جواز بيع وشراء العملة بالمؤجّل[(٦)].

---

(١) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٧٣٨، الطبعة القديمة.
(٢) المصدر نفسه، ص٦١١، الطبعة الجديدة.
(٣) الإمام الخميني: إستفتاءات، ج٢، ص١٧٥ ـ ١٧٦.
(٤) السيد علي خامنه اي: دُرر الفوائد في أجوبة القائد، ص٨٥.
(٥) محمد علي أراكي: توضيح المسائل، ص٥٥٢ و ٥٥٣؛ السيد محمد رضا كلبايكاني: مجمع المسائل، ج٢، ص٣٩، المسألة ٨٩.
(٦) السيد أبو القاسم الخوئي: منهاج الصالحين، ج٢، ص٦٣.



ولتسويغ هذا التضارب في الفتاوى نستطيع القول: يُشترط في بيع وشراء الدَّيْن أن لا يكون الثمن والمُثمن من السلع الربويّة، ولا تُعد العملة ـ حسب أدلّة المذكورين ـ من السلع الربويّة، ولكنّهم يعتبرون التعاقد على العملة بالمؤجّل قرضاً لدى العرف؛ بَيْدَ أنّ هذه المسألة لا علاقة لها بشرط صحّة بيع الدّيْن. وعلى أيّ حال، لا يزال الإشكال قائماً بأنّ العرف كما يحكم على من يبيع ألف دينارٍ لآخر بألف ومائتي دينار بأنّه قرض ربوي، كذلك يُصدر نفس الحكم بحق من يبيع كمبيالةً قيمتها ألف دينار بثمانمائة دينار. فُعرف الناس لا يُفرّق بين المرابي وبين من يحسم الكمبيالات بأقل من قيمتها الإسميّة. وقد يُطلق اسم المرابي على مثل هؤلاء الأفراد، كما أنّ كراهية العرف للإثنين هي بدرجة واحدة.

وبالرغم من كل هذه المسائل، فإنّ ما يبدو من كلمات بعض الفقهاء الذين قالوا بجواز بيع وشراء الشيكات والكمبيالات هو أنّ فتواهم هذه إنما هي حلٌّ فردي للشخص لكي لا يقع في الحرام، ومن الواضح أنّه بمثل هذه الفتاوى لا يمكن عرض أداة للسياسة المالية على المستوى العام.

أمّا الإشكاليّة الأخرى، في مثل هذه المعاملات، فهي إشتراط كون الدَّيْن حقيقيّاً وليس صوريّاً، ولا يمكننا التحقّق من هذه القضيّة وإحرازها حقّاً في الواقع العملي وبالأخص على المستوى العام؛ ذلك لأنه مع إمكانية هذا العمل فقد يقوم بعض الأفراد، للحصول على القرض، بتداول كمبيالات صوريّة في ما بينهم ثمّ خصمها لدى البنك.

ب: عمليات السوق المفتوحة وبيع وشراء سندات القرض

كلّما أراد البنك المركزي ـ كما أشرنا في الفصل الأوّل ـ إنتهاج سياسة نقديّة توسّعية، فإنّه يبادر لشراء سندات القرض الحكوميّة أو الأهليّة الموجودة بيد الناس، وبهذا العمل يضاعف حجم النقد من جهة، ويؤثّر في سعر الفائدة في السوق من جهة أخرى؛ حيث تؤدّي زيادة الطلب على



سندات القرض إلى ارتفاع أسعارها، وهذا بدوره يؤدّي إلى انخفاض سعر الفائدة الذي تربطه علاقة عكسيّة بأسعار السندات.

أمّا انتهاج سياسة نقديّة صارمة فإنّه يُنتج عكس هذا السياق؛ وواضح أنّ الهدف الرئيسي من إنتهاج السياسات النقديّة في النظام البنكي اللاربوي هو الإشراف على حجم النقد.

سوف نتحدّث في هذا الفصل عن سندات القرض من زاويتين: من زاوية إصدار سندات القرض، ومن زاوية التعاقد عليها بيعاً وشراءً. ولكلّ واحدة من هاتين المسألتين صور عديدة سنتحدّث عنها بالتفصيل.

في البدء نحن أمام أربع صورٍ لإصدار سندات القرض:

١ ـ إصدار السندات بوساطة القطاع الخاص، وشراؤها بوساطة القطاع الخاص أيضاً (المؤسّسات والبنوك الأهليّة والأُسَر).

٢ ـ إصدار السندات بوساطة القطاع الخاص، وشراؤها بوساطة القطاع الحكومي (البنك المركزي، وسائر البنوك التجاريّة الرسميّة و...).

٣ ـ إصدار السندات بوساطة القطاع الحكومي (الحكومة أو البنك المركزي) وشراؤها بوساطة القطاع الحكومي أيضاً (البنوك والمؤسّسات الرسميّة).

٤ ـ إصدار السندات بوساطة القطاع الحكومي، وشراؤها بوساطة القطاع الخاص.

بعد أن اتّضحت طبيعة سندات القرض وأنواعها، نبحث الآن عن أحكام هذه الأنواع في محورين:

حكم إصدار سندات القرض والتعاقد الأوّلي عليها

عند إصدار سندات القرض، يقوم المشتري الأوّل ـ كما هو واضح من الاسم ـ بإقراض مبلغ من المال يعادل القيمة الاسمية للسند لمُصدِره، على

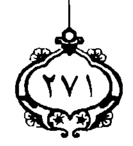


أن يردّ عليه أصل القرض عند حلول الأجل السنوي المعيّن، مُضافاً إلى نسبة مئويّة معيّنة كفائدة على القرض. وهنا نبحث عن حكم هذا القرض في الصور الأربع التي ذكرناها لسندات القرض:

الصورة الأولى: أخذ أيّ زيادة مشروطة مسبقاً على أصل القرض يُعد من الربا القرضي وهو عمل محرّم. ففي شراء سندات القرض ـ كما هو واضح من التسمية ـ يُقرض المشتري الأوّل مبلغاً محدّداً من المال لمُصدِّر السند، على أن يُعيد له عند حلول الأجل المعيّن، إضافة إلى أصل القرض، نسبة مئويّة معيّنة سنوياً كفائدة على القرض، وهذه العملية تُعد مصداقاً واضحاً ومؤكّداً من مصاديق الربا القرضي، ولا شك في حرمتها؛ إذاً، فإنّ إصدار هذه السندات وشراءَها من قبل المشتري في الشكل الأوّل حيث يكون كلا الطرفين: المُقرِض والمُقترِض من القطاع الخاص، حرام.

الصورة الثانية والرابعة: أي عندما يكون أحد الطرفين: الحكومة أو البنوك الرسميّة، والطرف الآخر القطاع الخاص. وقد مرّ سالفاً أنّ البعض حاول إيجاد منفذ لتجويز أخذ وإعطاء الربا بوساطة البنوك الرسميّة؛ إلاّ أنّ إطلاق أدلّة الربا يشمل كل أنواع الربا، إذاً فإنّ إصدار السندات بوساطة الحكومة وشراءَها بوساطة القطاع الخاص أو بالعكس، يُعدّ أيضاً من مصاديق الربا.

الصورة الثالثة: أي عندما يكون إصدار السندات وشراؤها الإبتدائي كلاهما بوساطة الحكومة والبنوك والمؤسسات الرسميّة. فإذا كان رأسمال البنوك هو من ميزانية الدولة مائة بالمائة، أو كان شراء البنوك لسندات القرض الحكوميّة بمصادرها المالية الخاصّة أو بودائع الناس في الحسابات الجارية أو حسابات القرض الحسن، فإنّ إصدار سندات القرض بوساطة الحكومة وشراءَها بوساطة البنوك جائز، إذا تصوّرنا لهذا العمل فائدةً ما. وقد تتحقّق الفائدة عندما تشتري البنوك سندات القرض بودائع الناس في الحسابات الجارية والقرض الحسن، أو عندما يشتري البنك المركزي



سندات القرض من الحكومة بالموارد الجديدة، أي عن طريق إصدار العملة؛ ذلك لأنّ الحكومة، والبنك المركزي، والبنوك التجارية الرسميّة هي أجزاء في مجموعة النظام، وأرباحها بالنتيجة هي من أرباح الدولة. كما أنّ خسائر البنوك الرسميّة تتم تغطيتها بوساطة الحكومة، من هنا فإنّ إعطاء القرض من البنك المركزي للبنوك التجاريّة الحكوميّة أو للحكومة هو في الحقيقة ليس قرضاً ودَيْناً؛ بل هو أشبه شيء بنقل المال من حساب شخص إلى حساب آخر للشخص نفسه؛ وبالتالي، فإنّ إصدار سندات القرض بوساطة الحكومة وبيعها للبنوك الرسميّة في نطاق ما ذُكر، لا تشمله أدلّة الربا.

حكم التعاقد الثانوي على سندات القرض

أمّا المسألة الأخرى حول سندات القرض فهي مسألة بيعها وشرائها في ما بعد؛ ذلك لأنّ البنك المركزي يطبّق السياسات النقديّة عادةً عن طريق بيع وشراء سندات القرض الموجودة؛ إذاً، فبسبب أنّ هذه السندات هي وثائق إثبات مديونيّة مُصدِر سندات القرض للمشتري الأوّل، فالعملية في الحقيقة تدخل في إطار مسألة بيع الدَّيْن المذكورة في الفقه، وقد تحدّثنا سالفاً بشكل موسّع حول الموضوع.

وبالنسبة إلى سندات القرض الحكوميّة، فكما يجوز للحكومة إصدارها وبيعها للبنك المركزي (الاقتراض من البنك المركزي) وذلك لسد حاجتها للمال، كذلك يجوز التعاقد عليها بيعاً وشراءً في المراحل اللاحقة بين البنك المركزي والبنوك التجارية. وهكذا كلّما اضطرّت الحكومة لبيع سندات القرض للناس وذلك ـ مثلاً ـ من أجل تغطية نفقات الحرب، وتوفير حاجات الشعب الأساسيّة، والحدّ من التضخّم الشديد الناجم عن الاقتراض من البنك المركزي، فقد قيل: إنّ هذه الخطوة من قِبل الحكومة جائزة بلا إشكال؛ ولكن بالطبع بعد ثبوت الاضطرار على المستوى العام



وعلى مستوى الشعب؛ أي أن لا يكون هناك أي طريق آخر لتوفير هذه النفقات، وتكون شدّة الحاجة بحيث تهدّد أصل النظام أو تعرّض حياة الناس للخطر، تماماً كما يقول الشهيد الأوّل في الدروس:

ولو اضطرّ الدافع (للربا) ولا مندوحة، فالأقرب ارتفاع التحريم في حقّه[1].

وبعد نقل كلام الشهيد الثاني، يقول صاحب الجواهر:

وهو جيّد في بعض أفراد الضرورة[2].

وكما يصدق هذا الحكم بالنسبة إلى الأفراد، يصدق كذلك على المستوى الاجتماعي العام؛ ولكن ينبغي أوّلاً: تحرّي المزيد من الدقّة في تحديد الضرورة كما أشار صاحب الجواهر، وعدم اللجوء إلى هذا الأمر بأقل ذريعة. ثانياً: أن نعرف بأنّ هذا الحكم يختصّ بمن يكون مضطرّاً للاقتراض الربوي، كما صرّح بذلك الشهيد الثاني وقال به صاحب الجواهر ضمنيّاً؛ أمّا بالنسبة إلى المقرِض فإنّه لا يمكن تصوّر الاضطرار للإقراض الربوي؛ بناءً عليه فإنّ تطبيق مثل هذا الحكم على المستوى الاجتماعي العام يواجه بعض الإشكاليّة.

سوف نواصل البحث عن سندات القرض لاحقاً في نفس هذا الفصل.

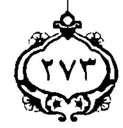
ج: بيع وشراء الأصول

ومن الأساليب التي يلجأ إليها البنك المركزي للتأثير المباشر عن طريقها، في قاعدة النقد وفي حجم النقد أيضاً، هو أنّه كلّما أراد مثلاً، تطبيق سياسة نقديّة صارمة وجمع العملة يبادر إلى بيع أصوله من قبيل المسكوكات والذهب والعملة الصعبة، وفي حالة العكس يشتري الذهب والعملة الصعبة ويضخّ النقد في المجتمع.

---

(١) الشهيد الأوّل: الدروس الشرعية، ج٣، ص٣٠٥.

(٢) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج٢٣، ص٣٣٣.



إذا كانت هذه الأداة مطابقة لمصالح وأهداف النظام الإسلامي، فلا إشكال فيها من وجهة النظر الشرعيّة. أمّا من الجهة التنفيذيّة فتبدو هذه الأداة أسهل بالمقارنة بالأدوات الأخرى إذا ما تمّ توفير الموارد اللازمة لتنفيذ سياسة صارمة (بيع الذهب والعملة الصعبة) ولكن في كلّ الأحوال فإنّ إنتهاج هذه الأداة يقوم على وجود سوق حرّة وشفّافة للذهب والعملة الصعبة، على مستوى البلاد.

ثانياً: الأداة المؤثّرة في المضاعف النقدي

أ: معدّل الاحتياطي القانوني

من الأدوات الشائعة في النظام البنكي الربوي، معدّلُ الاحتياطي القانوني الذي يمارس البنك المركزي عن طريق تغييره دوره في الإشراف على مدى قدرة البنوك التجاريّة، في مجال إعطاء القروض؛ ذلك لأنّه إذا تمَّ تغيير معدّل الاحتياطي القانوني ـ مثلاً ـ من ١٠٪ بالنسبة إلى الودائع إلى ٢٠٪ فإن قدرة البنوك على إعطاء القروض تتقلّص إلى النصف. وكما ذكرنا سالفاً، فإنّ هذه الأداة، وعلى العكس من الأداتين السابقتين، تؤثّر في حجم النقد عن طريق التغيير في المضاعف النقدي.

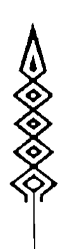
ولأنّ بالإمكان شمول معدّل الاحتياطي القانوني لكلّ الودائع، وفي الكثير من الدول يتم تطبيق ذلك عملياً في الودائع الجارية والآجلة، علينا لبحث إمكانية استخدام هذه الأداة في النظام اللاربوي، أن نقوم أوّلاً بإلقاء نظرة شرعيّة وقانونيّة على أنواع الودائع، ثمّ البحث بشكل مستقل عن حكم الاحتياطي القانوني بالنسبة إلى كلّ واحد منها.

أنواع الودائع المصرفية

تنقسم الودائع في النظام المصرفي الراهن، إلى أقسام:

أ: ودائع التوفير: هي الودائع التي يحتفظ بها الأفراد لدى البنك





بدوافع مختلفة. وعند الحاجة يسحبونها كليّاً أو جزئيّاً. والدافع الرئيسي للمودعين ـ في النظام البنكي الربوي ـ هو الاحتفاظ بالأموال في مجال آمن، والاستفادة من الفائدة وسائر التسهيلات التي يقدمها البنك لهم. أمّا في البنك اللاربوي فلا يوجد لدى المودِع دافع الاستفادة من الفائدة؛ بل هنا الدافع المعنوي والتمتّع بالأجر الأخروي، وقد يكون هناك أحياناً دافع الاشتراك في عمليات السحب (القرعة) على جوائز يُقدمها البنك للمودِعين إضافة إلى الدوافع الأخرى.

ب: **ودائع تحت الطلب**: هي عبارة عن مبالغ يودعها أصحابها لدى البنك، على أن تُعادَ لهم، أو لأي شخص يصدرون شيكاً باسمه، عند الحاجة وبمجرّد الطلب، والدافع الرئيسي لفتح مثل هذا الحساب في البنك هو تسهيل المبادلات. وحسب العادة لا تتعلّق أيّة فوائد لأصحاب هذه الودائع، كما لا تؤخذ منهم أيّة عمولة بإزاء الخدمات المقدَّمة لهم. والميزة البارزة لهذا النوع من الودائع هي التمتّع بمستوى عال من السيولة النقديّة؛ ذلك لأنّه أوّلاً: كلّما أراد المودِع نفسه، بإمكانه مراجعة البنك واستلام ما يحتاج إليه من رصيده. ثانياً: إنّ الشيكات التي يصدرها المودِع بِناءً على رصيده تقوم بدور النقد في المبادلات إذا كان صاحب الحساب يحظى بالثقة في السوق، وقد يتم تداول الشيكات عدّة مرّات في السوق قبل أن تصل إلى البنك.

ج: الودائع لأجل (الثابتة): وهي عبارة عن مبالغ يودعها أصحابها لدى البنك، ولا يجوز سحبها من البنك إلاّ بعد مدّة وحسب الاتفاق المبرَم بين المودِع والبنك. وفي المقابل يتعهّد البنك الربوي حسب عقدٍ بين الطرفين دفع فائدة معيّنة للمودِع، أمّا في النظام اللاربوي، فيحصل المودِع على نسبة مئويّة من الربح على أساس عقود شرعيّة بين الطرفين أشرنا إليها في الفصل الثالث.



والآن، وبعد هذه المقدّمة، نبحث عن طبيعة هذه الودائع، من وجهة النظر الفقهيّة.

طبيعة الودائع من وجهة نظر الفقه والقانون

ـ ودائع التوفير وتحت الطلب

هناك عدّة آراء حول النظرة الفقهيّة والشرعيّة لودائع التوفير والودائع تحت الطلب:[١]

١ ـ إنّ الودائع المصرفية هي قروض، أي أنّ المودِع يُقرِض البنك مبلغاً معيّناً من المال على أن يطالب بقرضه لدى الحاجة.

٢ ـ الودائع المصرفية هي كما يدلّ اسمها ودائع لا غير.

٣ ـ يؤجّر المودِع مبالغ من ماله للبنك كي يستفيد البنك منها وبعد المدّة المتفق عليها يعيد أصل المال مضافاً إليه مقدار من المال كعوض الإجارة.

٤ ـ يعير المودِع ماله للبنك كي يستفيد من منافعه ثمّ يعيد له أصل المال.

٥ ـ وحاول آخرون التفريق بين القرض العادي والقروض المصرفية، فاعتبروا الودائع من نوع القروض المصرفية، التي عدّوها عقداً جديداً بإزاء القرض.

والجدير هنا أن نقدّم تعريفات لهذه العناوين، قبل الدخول في أي نقاش وإبداء الرأي.

---

(١) انظر: علي أحمد السالوس: حكم ودائع البنوك، ص٧ و ٨؛ عبد الرزاق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، ج٥، ص٤٢٨.



القرض: يرى المرحوم بجنوردي في (القواعد الفقهيّة) أنّ أفضل تعريف للقرض هو أنّه:

تمليك مال بعوضه الواقعي، إن كان من المثليّات فبمثله، وإن كان من القيميّات فبقيمته[1].

إلاّ إنّ عبارة (تمليك مالٍ بعوضه) ليست دقيقة؛ ذلك لأنّ القرض ليس من عقود المعاوضة، وربّما كان مراده أنّ هذا التمليك ليس مجّانياً وبلا عوض؛ ولذلك فقد عرّف القرض في مكان آخر بأنّه (تمليك مال للآخر بالضّمان)[2].

أمّا القانون المدني الإيراني فقد عرَّف القرض كالتالي:

القرض عقد يُملِّك بموجبه أحد الطرفين مقداراً معيّناً من ماله للطرف الآخر، ويردّ هذا الطرف مثله من حيث المقدار والجنس والوصف، وفي حال تعذّر ردّ المثل، يردّ عليه قيمتَه يوم الردّ[3].

ونقطة اللقاء بين كل هذه التعاريف هي أنّ شخصاً يُملِّك مالاً لآخر، وهذا يضمن مثله أو قيمته؛ ولذلك فإنّ المقترِض يستطيع التصرّف في مال القرض كما يريد، ولا يلزمه إعادته بالذات حتى في حال بقاء عين مال القرض عنده؛ ولكن إذا أعاد مالَ القرضِ نفسه فعلى المُقرِض أن يستلمه.

الوديعة: حول حقيقة الوديعة يقول العلاّمة الحلّي في (القواعد):

هي عقد يفيد الاستنابة في الحفظ، جائزة بين الطرفين[4].

ويكتب المحقِّق الثاني في شرح هذه العبارة:

فإذا أراد المالك الاسترداد، لم يكن للمستودِع المنع، ووجب عليه

---

(١) السيد حسن الموسوي البجنوردي: القواعد الفقهية، ج٥، ص٢٠٥.
(٢) المصدر نفسه، ج٥، ص١٥٦.
(٣) القانون المدني الإيراني، المادّة ٦٤٨، نقلاً عن: السيد حسن الإمامي: حقوق مدني، ج٢، ص١٩٣.
(٤) المحقِّق الثاني: جامع المقاصد في شرح القواعد، ج٦، ص٨.



الدفع، ولو أراد المستودِع الردّ لم يكن للمودِع أن يمتنع من الأخذ، لأنّه متبرّع بالحفظ[1].

ويُستفاد أيضاً من كلمات الفقهاء أنّ المستودِع لا يضمن إذا تلفت الوديعة من غير تفريط منه، ولا يحق له التصرّف في الوديعة، وفي حالة الاستفادة منها والتصرّف فيها يكون ضامناً، إلاّ إذا كان حفظها يتطلّب التصرّف فيها[2].

ويعرّف القانون الوديعة بأنّها:

عقد يُعطي بموجبه شخصٌ مالَه لشخص آخر بغرض الحفظ بلا عوض[3].

ويضيف القانون:

لا يضمن الأمين تلف أو نقصان المال المودَع لديه إلاّ في حالة التعدّي أو التفريط[4].

ونستلهم من التعاريف الفقهيّة والقانونيّة للوديعة أموراً عدّة:

أوّلاً: تبقى الوديعة على ملك المالك، ولا يكتسب المستودِع أي حقّ في ملكيّة المال.

ثانياً: لا يحق للمستودِع التصرّف في الوديعة بأيّ شكل من الأشكال، إلاّ التصرّف اللازم لحفظها.

ثالثاً: لا يضمن المستودِع مال الوديعة إلاّ في صورة التعدّي أو التفريط.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢.

(٣) القانون المدني الإيراني، المادّة ٦٠٧، نقلاً عن: السيد حسن الإمامي: حقوق مدني، ج٢، ص١٦١.

(٤) المصدر نفسه، المادّة ٦١٤، نقلاً عن: السيد حسن الإمامي: حقوق مدني، ج٢، ص١٦٦.



رابعاً: الوديعة من عقود الإحسان، فهي عقد مجاني بلا عوض. وقال البعض بإمكانية إشتراط الأجرة. وواضح أنّه إذا استلزم حفظ الوديعة لصرف المال كانت المصاريف على المودِع.

خامساً: على المستودع أن يعيد الوديعة حين الطلب، كما أنّ على المودِع أن يأخذ وديعته كلّما ردّها المستودع؛ ذلك لأنّ الوديعة، كما أشرنا، عقد جائز من الطرفين؛ إلاّ إذا اشتُرِط عدم الفسخ ضمن عقد لازم.

العارية: وحول تعريف العارية يقول آية الله بجنوردي:

العارية عبارة عن تسليط شخص على عين ذات منفعة لكي ينتفع بها مجّاناً وبلا عوض[1].

ويشير العلاّمة الحلّي إلى أنّ للعارية خمسة أركان أحدها:

المستعار، وشرطه: أن يكون منتَفَعاً به مع بقائه، كالثوب للّبس، والدابّة للركوب، والأرض للزرع والغرس والبناء، دون الأطعمة فإنّ منفعتها في استهلاكها. والأقرب جواز إعارة الدراهم والدنانير إن فُرِضَت لها منفعة حُكميّة كالتزيين بها والضرب على طبعها[2].

وقيل إنّ الاستفادة من مال العارية هي بلا عوض، وإذا كانت الاستفادة وفقاً لما أذِن المالك فإنّ المستعير لا يكون ضامناً؛ ولكن بالإمكان اشتراط الضمان في عقد العارية.

وجاء في المادّة ٦٣٥ من القانون المدني الإيراني:

العارية عقد يأذن بموجبه أحد الطرفين للطرف الآخر أن يستفيد من عين ماله بلا عوض[3].

---

(١) السيد حسن الموسوي البجنوردي: القواعد الفقهية، ج٥، ص٢٣٧.
(٢) العلاّمة الحلّي: قواعد الأحكام، ج٢، ص١٩٢ ـ ١٩٣.
(٣) القانون المدني الإيراني، المادّة ٦٣٥، نقلاً عن: السيد حسن الإمامي: حقوق مدني، ج١، ص١٧٩.



وقد ذُكِرت الشروط والأحكام التي نقلناها عن الفقهاء في المواد ٦٣٧ و٦٤٠ و٦٤٢ من القانون المدني الإيراني[1]. ويمكن القول بشكل عام: إنّ عقد العارية يشبه عقد الوديعة من كل الجوانب باستثناء الإذن بالتصرّف للمستعير، وخصوصيّة المال المُعار.

الإجارة: يُعرّف العلاّمة الحلّي الإجارة بأنّها:

عقد ثمرته نقل المنفعة[2].

أمّا صاحب (العروة الوثقى) فيقول في تعريف الإجارة:

هي تمليك عمل أو منفعة بعوض[3].

ويقول شارح كتاب (العروة الوثقى): هذا التعريف ناظر إلى فعل المؤجِّر، وتعريف العلاّمة ناظر إلى العقد المركّب من الإيجاب والقبول[4].

وجاء في القانون المدني الإيراني عن تعريف الإجارة:

الإجارة عقد يُصبح المستأجر بموجبه مالكاً لمنافع العين المستأجَرة[5].

ولكن هذا التعريف لا يُشير إلى كون الإجارة عقد معاوضي.

ويتّضح من خلال دراسة كلمات الفقهاء والقانون أنّ الفارق الوحيد بين الإجارة والعارية هو أنّ الانتفاع بالمال المُعار في العارية يكون بلا عوض؛ أمّا في الإجارة فإنّ الانتفاع يكون بعوض. وبشكل عام فإنّ المقارنة بين هذه العقود الأربعة تدل على أن ثلاثة عقود منها وهي: الوديعة والعارية والإجارة تشترك في ميزتين:

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨١ و ١٨٩ و ١٩٠.
(٢) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي: مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة، ص٩.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) القانون المدني الإيراني، المادّة ٤٦٦، نقلاً عن: السيد حسن الإمامي: حقوق مدني، ج٢، ص١.



١ ـ أنّ المال يبقى على ملكيّة مالكه الأوّل، بخلاف القرض حيث تنتقل ملكيّة المال.

٢ ـ عدم ضمان المستودِع والمستعير والمستأجِر في هذه العقود الثلاثة في حالة عدم التفريط في حفظ المال؛ خلافاً للقرض حيث يضمن المقترِض بعد انتقال المال إليه، إعادةَ مثله أو قيمته.

أمّا الإجارة والعارية فإضافة إلى الميزتين السابقتين فهما تشتركان في ميزة أخرى وهي لزوم أن يكون المال في العقدين مما يبقى أصله مع الإنتفاع، أي أن لا يكون من الأشياء التي تُستهلك بالانتفاع.

ومن خلال النقاط التي ذكرناها عن العقود تبيّن لنا أنّ ودائع التوفير والودائع تحت الطلب في البنوك هي ليست عقد إجارة ولا عقد عارية؛ ذلك لأنّ النقد من الأشياء التي تُستهلك بالانتفاع بها، أضف إلى ذلك أنّ أخذ الإجارة هو تعبير آخر عن الفائدة، حيث جاء في كلمات الذين حاولوا تسويغ الفائدة بأنّ الفائدة هي إجارة المال. وكذلك الأمر بالنسبة إلى عقد الوديعة، فمن خلال ما ذُكر من شروط لهذا العقد، يبدو أن الإيداع لدى البنوك لا يعدّ وديعة كما توحي التسمية؛ ذلك لأنّ البنك يتصرّف في أموال المودِعين ويستفيد منها، وفي حالة التلف فإنّه ضامن لمثلها، وهذا لا يتفق مع طبيعة الوديعة الشرعيّة والقانونيّة؛ إلاّ أنّ أحد القانونيين أثار بحثاً تحت عنوان (الأمانة خلافاً للقاعدة) لحل هذه الإشكاليّة، حيث يقول:

"الأمانة المذكورة هي أن يملّك الشخص ماله للغير، ويتعهّد هذا الغير أن يعيد مثله له؛ كما لو أودع شخص مائة ألف ريال للبنك فيتملّكه البنك ويجعل نفسه مديوناً للمؤمّن بنفس المبلغ، حيث يردّه للدائن كلّما طالب به، وقد يتفق الطرفان على أجل معيّن لردّه. بناءً على ما قيل فإنّ (الأمانة خلافاً للقاعدة) تختلف عن الوديعة بفارقين:

١ ـ يُملِّك المؤمِّن مالَ الأمانة للأمين، بينما يبقى المال في الوديعة ملكاً للمودِع.



٢ ـ يتعهّد الأمين أن يردّ مثل ما أخذ من حيث المقدار والجنس والوصف، بينما ينبغي ردّ عين المال في الوديعة. هذا النوع من الأمانة يشبه القرض، مع فارق أنّ آخذ المال في القرض إنّما يأخذه لمصلحته هو، بينما في هذا المورد المذكور ليس للآخذ أي هدف ومنفعة، إنّما المؤمّن يودع ماله أمانة لمصلحته هو[١].

فيفترض هذا الكاتب أنّ البنك ليس له أي دافع في قبول الودائع، وإنّما هي دوافع المودِع التي تؤدّي بشكل أساسي إلى إيداع المال لدى البنك!.

أحد القانونيين من أهل السُنّة يعتبر الودائع البنكيّة هي ودائع ناقصة[٢] ويقول:

وقد حسم التقنين المدني الجديد الخلاف في طبيعة الوديعة الناقصة، فكيّفها بأنها قرض... أمّا في فرنسا فالفقه مختلف في تكييف الوديعة الناقصة، والرأي الغالب هو الرجوع إلى نيّة المتعاقدَيْن، فإن كان صاحب النقود قَصَدَ أن يتخلّص من عناء حفظها بإيداعها عند الآخر، فالعقد وديعة.

أمّا إن قصد الطرفان منفعة من تسلّم النقود عن طريق استعمالها لمصلحته فالعقد قرض. ويكون العقد قرضاً بوجه خاص إذا كان مَنْ تسلّم النقود مصرفاً[٣].

وعن هذا الموضوع يكتب الشهيد الصدر:

ويُطلق على الودائع المصرفيّة هذه عادةً أنها ودائع ناقصة، لأنّ البنك غير ملزم بدفعها عند الطلب بنفس المظهر المادّي الذي أودعت به.

---

(١) السيد حسن الإمامي: حقوق مدني، ج٢، ص١٧٨.

(٢) depot irregulier.

(٣) عبد الرزاق السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، ج٥، ص٤٢٩.



والعملاء لا يستطيعون رفض ما يُقدم إليهم من النقود مادامت هذه النقود قانونيّة. (ثمّ يبيّن رأيه قائلاً):

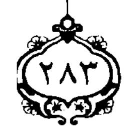
وأمّا في مفهوم الفقه الإسلامي فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربويّة ودائع، لا تامّة ولا ناقصة، وإنّما هي قروض مستحقّة الوفاء دائماً أو في أجل محدّد. لأنّ مُلكيّة العميل تزول نهائيّاً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك، ويصبح للبنك السلطة الكاملة على التصرّف فيه.. وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة، وإنما أُطلق إسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضاها البنوك لأنها تاريخيّاً بدأت بشكل ودائع وتطوّرت خلال تجارب البنوك واتساع أعمالها إلى قروض فظلّت تحتفظ من الناحية اللفظيّة باسم الودائع، وإن فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلَح.

وموقف البنك اللاربوي من الودائع التي تتقاضاها البنوك الربويّة يقوم على أساس التمييز بين الودائع المتحرّكة والودائع الثابتة كما سبق، فالودائع المتحرّكة يقبلها بوصفها قروضاً دون أن يدفع عنها فائدة[١].

إذاً، فالحاصل من كلمات الشهيد الصدر هو أن طبيعة الودائع الثابتة والمتحرّكة هي أنها قرض. وفي دراسة مفصّلة نسبيّاً حول الودائع البنكيّة يفترض أحد الباحثين وجوهاً عديدة لها، وبعد نقد ودراسة هذه الوجوه يُرجّح كون الوديعة البنكيّة قرضاً، ويقول ما حصيلته:

وأمّا تسميتها بالأمانة أو الوديعة فلأن هذا القرض ليس لمصلحة المقترِض (البنك) دائماً، بل هو لمصلحة المُقرِض، أي المودِع، أيضاً، ذلك لأنّ البنك يحافظ على ماله من السرقة والتلف، ولهذا فإنّ الفائدة التي تُعطى عن هذه الودائع (في النظام الربوي) هي أقل من الفائدة عن الكمبيالات و..[٢].

(١) السيد محمد باقر الصدر: البنك اللاّربوي في الإسلام، ص٨٤.
(٢) عزّ الدين بحر العلوم: بحوث فقهية، ص١٠٢ ـ ١٠٥.



إذاً، فأغلب الفقهاء والباحثين، بل وحتّى القانونيين، يرون أنّ طبيعة الودائع الثابتة والودائع تحت الطلب هي القرض أو ما يقرب منه. والإشكاليّة الوحيدة التي تؤخَذ على اعتبار الودائع قرضاً، هي أنّه لا يخطر على ذهن المودِع إطلاقاً أنّه يُقرض ماله للبنك؛ بل إنّ مصلحته الشخصيّة هي التي تحفّزه على إيداع ماله لدى البنك، ثمّ كيف يمكن أن يقوم الفقير بإقراض ماله للغنيّ؟!

وقد أجاب البعض عن هذه الإشكاليّة بأنّ تسمية العملية بالقرض لدى طرفي العقد ونيّتهما الإقراض والاقتراض ليس من أركان القرض؛ حيث نرى في بعض الموارد، أنّ المال قد يأخذ حكم القرض، رغم أنّ صاحبه لم ينوِ القرض إطلاقاً. فمثلاً: إذا تصرّف المستودِع (أو الودعي) في الوديعة فإنها تصبح بحكم القرض، سواء كان التصرّف بإذن المودِع أو من دون إذنه. تماماً كما كان الزبير يحتفظ بأموال أكثر المودِعين لديه على أنها قروض، حتّى إذا تلفت لديه كان يرد أمثالها إلى أصحابها.

كما أنه ليس من أركان القرض أن يكون الإقراض حتماً من الغنيّ للفقير، ذلك لأنّ الإنسان الفقير قد يُقرض الله أحياناً وهو الغنيّ المطلق.

ولكن رغم صحّة أصل الجواب في الإجابة الثانية (أي عدم ضرورة أن يكون المُقرِض غنيّاً دائماً) إلاّ أن التمثيل بإقراض الإنسان لله تعالى ليس سليماً؛ ذلك لأنّ المراد من القرض في الآية الكريمة: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا﴾ ليس هو القرض المعروف في الفقه، ذلك لأنّ الله تعالى هو مالك كل شيء في الأساس، والتعبير الوارد في الآية هو تعبير كنائي تشبيهي. أمّا عن الإجابة الأولى، فيقول الفقه الشيعي أيضاً بضمان المستودع (الودعي) إذا تصرّف في الوديعة بدون إذن المالك؛ أمّا إذا كان التصرّف بإذنه فلا ضمان في البين وتتحوّل الوديعة إلى العارية، وفي الحالتين فإنّ الوديعة لا تتحوّل إلى قرض إلاّ إذا أذِن المالك بتصرّفٍ ينتهي إلى تلف المال، وفي هذه الحالة فإنّ الثابت لدى العرف أنّ مثل هذا العمل



يُعدّ قرضاً منذ البداية؛ وبالإمكان حلّ هذه الإشكالية بالطبع عن طريق تصريح مندوب البنك عند الإيداع أو تصريح الأنظمة الداخلية للبنك بذلك.

أمّا الإمام الخميني (قدّس سرّه) فبعد استعراض الاحتمالات الثلاثة حول طبيعة الودائع البنكيّة وأحكامها يختار الرأي القائل بكونها قروضاً، ويقول:

الأمانات والودائع التي يدفعها أصحابها إلى البنوك، إن كانت بعنوان القرض والتمليك بالضمان لا مانع منه، وجاز للبنك التصرّف فيها، ويحرم قرار النفع والفائدة... ولو كان ما يدفعه إلى البنك بعنوان الوديعة والأمانة، فإن لم يأذن في التصرّف فيها لا يجوز للبنك ذلك، ولو تصرّف كان ضامناً، ولو أذِنَ جاز، وكذا لو رضي به، وما يدفعه البنك إليه حلال على الصورتين، إلاّ أن يرجع الإذن في التصرّف الناقل إلى التمليك بالضمان، فإنّ الزيادة المأخوذة مع قرار النفع حرام وإن كان القرض صحيحاً، والظاهر أنّ الودائع التي في البنك من هذا القبيل(١).

ـ الودائع لأجل (الثابتة)

تُعدّ هذه الودائع في البنوك الربوية قروضاً ربوية بلا شك؛ ذلك لأنّ الفائدة تُحدّد بنسبة مئويّة معيّنة منذ البداية في العقد بين الطرفين، وهذا هو من المصاديق البارزة للربا القرضي.

وبعد أن يرى الشهيد الصدر: أن الودائع التي تحصل عليها البنوك الربويّة ليست في الحقيقة ودائع بالمعنى الفقهي، لا تامّة ولا ناقصة، وإنما هي قروض، ولذا تصبح المبالغ التي يتقاضاها المودعون فوائد ربويّة على القرض، يقول:

---

(١) الإمام روح الله الموسوي الخميني: تحرير الوسيلة، ج٢، ص٦١٦، مسألة ٣ و ٦.



ولكن هذا لا يعني إستحالة تصوير كونها ودائع فقهيّاً بحيث تخرج الفوائد عن كونها فوائد ربويّة على القرض، بل إنّ هذا التصوير ممكن وإن كان مجرّد تصوير نظري. (ثمّ يقدم تصويرين في هذا المجال):

١ ـ أن نفرض كون الوديعة باقية على ملك صاحبها، وأنّ الإذن في التصرّف فيها إنما هو مع احتفاظ المودِع بملكيّته للوديعة، ومع هذا نصوِّر في المقام الأمور الثلاثة التي يقوم على أساسها تعامل البنك في الودائع الثابتة، وهي: ضمان الوديعة، والاستئثار بأرباحها، ودفع مقدار محدّد إلى المودِع.

أ: أمّا ضمان الوديعة فهو متصوّر لا بالقرض لكي يجيء محذور الربا، بل بعقد الضمان بمعناه الذي فصّلنا الكلام فيه في الملحق الثاني، إذ ذكرنا أنّ الضمان العقدي له سنخ معنى لا يختص بالديون بل يشمل الأموال الخارجية أيضاً، وهو غير المعنى الآخر للضمان الذي يختص بباب الديون، ويُعبّر عنه بالنقل من ذمّة إلى ذمّة.. فبإنشاء البنك للضمان وتعاقده مع المودِع على ذلك، تصبح الوديعة في عهدة البنك مع بقائها على ملك المودِع. وبذلك ثبت الأمر الأوّل.

ب: وأمّا الأمر الثاني، وهو استئثار البنك بالأرباح، فيمكن تتميمه عن طريق الشرط في ضمن عقد الضمان، أو عقد الشركة، أو أيّ عقد آخر بين البنك والمودِع. إذ يشترط البنك فيه على المودِع أن يكون الثمن ملكاً له بنحو شرط النتيجة لا بأن ينتقل إليه إبتداءً، فإنّه يكون حينئذٍ شرطاً على خلاف قانون المعاوضة شرعاً، بل أن ينتقل إليه الثمن في طول إنتقاله إلى المودِع. وقد ذهب المحقِّق النائيني (قدّس سرّه) في بحث الشروط إلى صحّة مثل هذا الشرط...

ج: وأمّا الأمر الثالث وهو دفع البنك مبلغاً محدّداً للمودِع، فيمكن تفسيره على أساس أنه إستثناء من شرط النتيجة المتقدّم، بمعنى أن البنك يشترط أن يكون مالكاً لما يزيد على المقدار الذي يدفعه إلى



المودِع من الربح... (وهذا الشرط يحل في الحقيقة المشكلتين الأولى والثانية أيضاً):

٢ ـ أن يتفق البنك والمودِع على تحويل المبلغ الشخصي الذي يملكه المودِع إلى الكلّي في المُعيّن، فمودِع الألف دينار يحوّل مملوكه من هذه الألف الشخصيّة إلى ألف كلّية في مجموع الأموال التي يملكها البنك... وأثر هذا الاتفاق... أن لا يتحمّل المودِع شيئاً من التلف ما دام يوجد في الباقي من أموال البنك ما يكون بإزاء ذلك الكلّي كما تقتضيه قواعد ملكيّة الكلّي في المُعيّن... إن المودِع يكون له على هذا الأساس حصّة من الربح لكونه مالكاً للكلّي في المعيّن من المال.. ويمكن للبنك حينئذٍ أن يشترط عليه بنحو شرط النتيجة أن يكون مالكاً لما زاد عن المقدار المقرّر دفعه إلى المودِع من أرباح ذلك الكلّي في المعيّن[1].

إنّ الودائع الثابتة في إطار البنك الإسلامي تتفق نظريّاً مع ثلاثة فروض:

١ ـ أن يُقرض المودِع ماله للبنك، فيجوز للبنك حينئذٍ التصرّف فيه بأنحاء التصرّف، ولكن من جهة أخرى لا يستحق المودِع أخذ أية فائدة على القرض، إلاّ أنه يُستحب للبنك بعد انقضاء الأجل أن يدفع مبلغاً للمودِع من دون أن يُعدّ ذلك ربا، شرط أن لا يكون اتفاق مسبق بشأنه بين الطرفين لا تصريحاً ولا ضمنيّاً، ذلك لأنّ المصرَّح به في موضوع الربا: أن الحرام هو اشتراط الزيادة على أصل القرض في العقد ومنذ البداية. وبالطبع فإنّ مثل هذا الفرض نادر في الودائع الثابتة وبالأخص ذات الأجل الطويل.

(١) السيد محمّد باقر الصدر: البنك اللاّربوي في الإسلام، ص٢١٠ ـ ٢١٤، الملحق (٥).



٢ ـ أن يعطي المودِع ماله للبنك كأمانةٍ يحافظ عليها. ففي هذا الفرض ـ كما مرّ سابقاً ـ لا يكون البنك ضامناً للمال بشكل عام، وليس له حق التصرّف فيه أيضاً؛ أمّا إذا كان مأذوناً بالتصرّف من قِبل المالك، ففي هذه الصورة، أوّلا: ينتقل الضمان إلى عهدة البنك، وثانياً: تكون منافع المال للمودِع؛ إلاّ إذا تمّ حل المشكلة عن طريق شرط النتيجة (كما اقترح الشهيد الصدر)(١). وهذا الفرض ـ كالفرض السابق ـ هو الآخر فرض نادر، وربّما غير عملي.

٣ ـ أمّا التصويرالأكثر إنسجاما مع البنوك الإسلامية اللاربوية والمختص بالودائع الثابتة فهو أن يقوم البنك باستثمار الأموال المودَعة لديه عن طريق عقود المضاربة أو الشركة أو الوكالة، ثمّ يدفع قسطاً من الأرباح الحاصلة للمودِع.

فهناك العديد من الأساليب لجذب ودائع الناس بوساطة البنوك وتقديم التسهيلات عنها. فيجوز للبنك أن يُصبح وكيلاً عن المودِع، فيأخذ وديعته ويقدّمها وكالةً عن المالك للباحثين عن مموّلين لمشاريعهم عن طريق عقد المضاربة، أو الجُعالة، أو يشاركهم عن طريق عقد الشركة، ثمّ يقسّم الأرباح ـ بعد طرح عمولة الوكالة للبنك ـ بين المودِعين بنسبة إيداعاتهم، أو أن يقوم البنك مباشرة باستثمار الودائع بنحو المضاربة أو الشركة في الأعمال التجاريّة أو الإنتاجيّة، وفي هذه الحالة يتم تقسيم الأرباح بين الطرفين طبقاً للعقد الأوّل بينهما.

وبالإمكان حل قضيّة الخسارة المحتمَلة عن طريق التأمين على الودائع بوساطة شركة تأمين أخرى. أمّا في إيران فإن قانون البنك اللاربوي يعتبر البنك وكيلاً عن المودِعين في استثمار ودائعهم.

(١) انظر: سعيد فراهاني: سياست هاي پولي در بانكداري بدون ربا، ص١٤٠.

الاحتياطي القانوني عن ودائع التوفير وتحت الطلب

بعد أن عرفنا طبيعة الودائع البنكيّة، نبحث الآن عن الاحتياطي القانوني عن هذه الودائع.

البنوك الرسميّة والودائع

مع افتراض أنّ ودائع التوفير والودائع تحت الطلب هي قروض، فإنّ البنك الحكومي يُصبح مالكاً لها، ولأنّ ملكيّته واحدة مع ملكيّة البنك المركزي، فلا إشكال في إلزام البنوك باحتفاظ قسم من ودائعها في البنك المركزي؛ ذلك لأنّ هذه العمليّة في الحقيقة، هي نقل المال من حسابٍ لحسابٍ آخر؛ كما أنّ إعطاء الفائدة من البنك المركزي للبنوك الحكوميّة على هذا الاحتياطي هو الآخر لا إشكال فيه.

أمّا وفقاً لنظريّة القائلين بأنّ طبيعة الودائع البنكيّة هي الوديعة (بالمعنى الفقهي) أو العارية، فإنّ ملكيّة الأموال المودعة لا تنتقل إلى البنك الحكومي. لذلك فإنّ وضع بعض هذه الأموال في البنك المركزي باعتباره إحتياطيّاً قانونيّاً يتوقّف على إذن المالكين، هذا بالطبع إذا كان البنك مأذوناً في التصرّف بالباقي، وفي غير هذه الحالة فإنّ كلّ الأموال المودَعة تبقى في البنك كودائع إحتياطيّة ولا حاجة حينذاك إلى الاحتياطي القانوني. وعلى كلّ حال، فإذا قام البنك المركزي باستثمار هذه الودائع (بفرض أن يكون هذا الأمر معمولاً به، كما أشير إلى ذلك في بعض مصادر أهل السُنّة)[1] وكان العقد الأوّل بين البنك والمودِع يعتبر النسبة المئويّة التي تودَع لدى البنك المركزي كاحتياطي قانوني قرضاً، فإنّ الربح الناتج عن



(١) محمد عمر شابرا: النظام النقدي والمصرفي في الإقتصاد الإسلامي، ص٢٢.

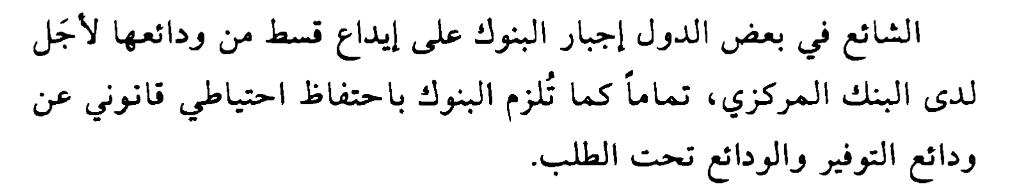
الاستثمار يكون للبنك المركزي ذاته، وفي غير هذه الحالة فإنّ جميع أو قسطاً من الربح (حسب نوع العقد) يكون للمودِع بعد طرح التكاليف والمصاريف؛ إلاّ أن يُعدّ الربح نوعاً من الضريبة ويُصرف في المصارف العامّة. وهناك طريق آخر وهو أن تنقل البنوك قسماً من أموالها الخاصّة بمقادير تتناسب مع هذه الودائع، إلى البنك المركزي.

البنوك الخاصة

وفي هذه الحالة فنحن أمام الصورتين السابقتين أيضاً. ففي الصورة الأولى، أي كون الوديعة قرضاً، فإنّ البنك الخاص (الأهلي) يتملّكها. وواضح أنّ نقل قسط منها إلى البنك المركزي يجب أن يكون برضا البنك الأهلي. وبالإمكان إحراز هذا الرضا بشكل عام عن طريق تدوينه في لائحة تأسيس البنوك الأهليّة من قبل البنك المركزي، وذلك بإزاء حمايته لها؛ أمّا السؤال المطروح هنا فهو عن طبيعة الاحتياطي القانوني في هذه الحالة. ويتوقّف تحديد هذه الطبيعة نظريّاً على ما يفعله البنك المركزي بهذه الودائع، كما يتّضح في الواقع الخارجي عن طريق التصريح به في القانون. فإذا احتُفِظ بهذا الاحتياطي في البنك المركزي دون استفادة فمن الممكن اعتباره قرضاً أو وديعة؛ أمّا في حالة الاستفادة منه فتكون طبيعته قرضاً أو عارية أو مضاربة أو شركة، وفي بعض الصور يجب أن يعود قسط من الأرباح إلى البنك. ولا يُدفع شيء للمودِعين في هذه الحالة؛ لأنّ الافتراض هو أن البنك يقترض من المودِعين.

أمّا في الصورة الثانية، أي كون الوديعة أمانةً لدى البنك الأهلي، فلا يجوز له إقراضها للبنك المركزي، إلاّ إذا اشتُرِط ذلك ومنذ البدء في لائحةٍ عامّة، وفي حالة وضعها لدى البنك المركزي بعقد مضاربة أو...، فإنّ الأرباح الحاصلة تعود إلى المودِع بعد طرح المصاريف.





الاحتياطي القانوني عن الودائع لأجل

الشائع في بعض الدول إجبار البنوك على إيداع قسط من ودائعها لأجَل لدى البنك المركزي، تماماً كما تُلزم البنوك باحتفاظ احتياطي قانوني عن ودائع التوفير والودائع تحت الطلب.

وفي إيران تمّ تطبيق هذه القاعدة سواءً قبل انتصار الثورة الإسلاميّة أو بعده، وقد جاء هذا الأمر في قانون البنك اللاربوي أيضاً، رغم أنّ البعض يرى أنّ تطبيق هذا القانون بالنسبة إلى هذه الودائع يتضارب مع أهداف النظام البنكي اللاربوي، حيث يعتقد هؤلاء: بما أنّ منح التسهيلات في النظام الجديد لا يؤدّي إلى زيادة التضخّم (ذلك لأنه لا توجد عقود صوريّة في هذا النظام) ويزداد الإنتاج في المجتمع بإزاء هذه التسهيلات، فإنّه لا ضرورة لمثل هذا الاحتياطي، بل يتناقض مع النمو والتنمية[1].

ولابدّ من الإشارة هنا: أوّلاً، أن مثل هذا الاستدلال يصدق في سائر الودائع أيضاً؛ ذلك لأنّ التسهيلات الناجمة عنها، لها مثل هذه الحالة أيضاً. ثانياً، ليس صحيحاً أنّ زيادة الإنتاج أمر مفيد للاقتصاد في كل زمان وفي كل الظروف؛ بل لابدّ أن تكون هذه الزيادة متوافقة مع النمو في سائر قطاعات الاقتصاد، ومتناسبة مع زيادة الطلب الواقعي من قِبل أبناء الشعب. وفي غير هذه الحالة فإنها تؤدّي إلى بعض الاضطراب في الاقتصاد، كالركود. أضف إلى ذلك أنّ هذه الأداة يمكن استخدامها للإشراف على حجم الودائع أيضاً؛ وذلك لأنّ تغيير سعر الاحتياطي القانوني يؤدّي إلى تغيير الفائدة المترتّبة على الودائع، وهذا بدوره يؤدّي إلى تغيير حصّة المودِعين من الفائدة.

---

(١) ايرج توتونچيان: ارزيابي پايه هاي نظري عملكرد بانكداري بدون ربا در ايران، من المقالات المطبوعة في: مجموعه سخنراني ها و مقالات ششمين سمينار بانكداري اسلامي، ص١٠٨.

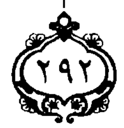


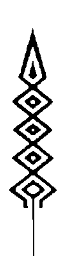
وعلى كلّ حال، إنّ حكم الفرضين الأوّل والثاني (كون الوديعة قرضاً أو أمانة) من المنظار الفقهي يتبيّن من البحث السابق حول الودائع تحت الطلب، فإذا كان البنك وكيلاً عن المودِعين، فالمشكلة تنحل عن طريق أخذ الإذن منهم في البدء، وبشكل طبيعي يقوم البنك الأهلي في هذه الحالة، إمّا بإقراض هذه الودائع للبنك المركزي، أو بإيداعها لديه كأمانة، أو بإعطائها للبنك المركزي بعقد مضاربة.

وفي الحالة الثالثة، فإنّ الربح الذي يعطيه البنك المركزي للبنك الأهلي يعود للمودِع، وتنحصر حصّة البنوك في عمولة الوكالة فقط؛ وبالطبع من الممكن أن يعتبر البنك المركزي هذا الربح ضريبة؛ أمّا في حالة قيام البنك الأهلي نفسه بعمليات المضاربة أو الشركة مباشرة، فعليه أن يتفق مع المودِعين عند التوقيع على العقد في ما بينهما على إعطاء قسم من إيداعاتهم للبنك المركزي كقرض أو كأمانة أو بعقد مضاربة، وفي هذه الحالة الأخيرة فإنّ الربح الذي يعطيه البنك المركزي يُقسَّم وفقاً للإتفاق بين البنك وبين المودِعين. وهناك طريق آخر وهو أن ينقل البنك قسماً من مدّخراته للبنك المركزي ويقوم هو بتوظيف كلّ الودائع لديه في المجال المتفق عليه مع المودِعين.

وحول حكم الاحتياطي المتعلّق بالودائع لأجَل، هو الآخر مثل الودائع تحت الطلب، حيث يَبرز بعض التفاوت في بعض القروض بين أن تكون البنوك أهليّة أو رسميّة، ويتّضح ذلك من خلال البحوث المطروحة عند الحديث عن الودائع تحت الطلب وودائع التوفير.

وما يجب أن لا نغفل عنه هو أنّه كلّما كانت علاقة البنك المركزي بالبنوك التجاريّة في ما يتعلّق بالاحتياطي القانوني بصورة المضاربة (مباشرةً كان أو وكالة عن المودِعين) فإنّ تنفيذ سياسة نقديّة عن هذا الطريق يكون صعباً؛ ذلك لأنّ الأموال التي يأخذها البنك المركزي في إطار المضاربة أو الشركة يجب أن يوظّفها في العمل، بينما تتطلّب السياسة الصارمة





الاحتفاظ بالودائع كما هي؛ إلاّ أن يحصل البنك المركزي على وكالة من البنوك تخوّله في انتخاب طريقة التعامل مع الاحتياطي. وتُثار هذه الإشكاليّة بالنسبة إلى الاحتياطي القانوني عن الودائع تحت الطلب (مع افتراض كونها مضاربة).

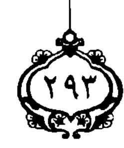
ب: الرقابة المباشرة

ومن الأساليب الشائعة في بعض البلاد، ومنها إيران، هو الرقابة المباشرة على الاعتمادات والتسهيلات الممنوحة بوساطة البنوك. ويُستفاد من هذه الأداة للتحكّم في حجم النقد من جهة، وفي كيفيّة توزيعه في قطاعات الاقتصاد المختلفة من جهة أخرى.

ويقوم هذا الأسلوب بدوره المؤثّر في حجم النقد عن طريق المضاعف النقدي بشكل أساسي وذلك بتعيين مقدار الإئتمان للبنوك أو بتعيين سعر الفوائد المختلفة لإعطاء التسهيلات في مختلف القطاعات الاقتصاديّة. وفي حالة كون البنوك رسميّة فإنّ اتخاذ مثل هذه السياسة من قِبل البنك المركزي لا إشكال فيه. أما في حالة البنوك الأهليّة، فإنّ باستطاعة البنك المركزي أن يدوّن هذه الصلاحيّة في اللائحة الأوليّة لتأسيسها، في حال رعاية مصلحة النظام في ذلك.

٢ ـ الأدوات البديلة في النظام البنكي اللاربوي

تحدّثنا في القسم السابق عن الأدوات الشائعة في النظام الربوي، وتبيّن أنّ سعر الاحتياطي القانوني للودائع هو الأداة الوحيدة التي يمكن استخدامها في النظام الجديد. كما تبيّن أيضاً أنّ سندات القرض بصورتها السائدة لا تنفك عن الرّبا. أمّا الاستفادة من سعر إعادة حسم السندات فغير جائزة، حسب المبادئ الفقهيّة لبعض كبار الفقهاء كالإمام الخميني (قدّس سرّه)، وهي موضع شك وترديد حسب المبادئ الفقهيّة للبعض الآخر. ومن



جهة أخرى فإنّ الاستفادة من أداة سعر الاحتياطي القانوني هي الأخرى، وبالرغم من شموليتها، تواجه بعض الإشكاليّات لدى التطبيق؛ من ذلك أنّ استخدام هذه الأداة في سياق السياسة الصارمة إنما يجوز إذا لم تكن البنوك تملك مدّخرات إضافيّة. والمشكلة الأخرى التي تواجهها بعض الدول ومنها إيران هي أنّ استخدام هذه الأداة في السياسة الصارمة لا تُجدي نفعاً كبيراً، ذلك لأنّ هذا السعر يقرب من حدّه القانوني، إلاّ إذا تمّ تغيير الحدّ القانوني.

من هنا، لا يخفى على أحد ضرورة البحث عن أدوات جديدة في النظام البنكي اللاربوي ودراستها من حيث كفاءتها الاقتصاديّة، وأيضاً مدى تطابقها مع الموازين الشرعيّة؛ ولذلك فقد قام بعض علماء الاقتصاد في إيران وبعض الدول العربيّة، بعرض بعض الأدوات الجديدة والتي اشتمل عليها قانون البنك اللاربوي في إيران أيضاً. وهنا ندرس مدى شرعيّة هذه الأدوات وفقاً للمبادئ التي عرضناها في الفصل الثالث.

وبشكل عام فإننا ندرس الأدوات البديلة في قسمين كما فعلنا في البحث السابق.

الأوّل: الأدوات المؤثّرة في قاعدة النقد

تنقسم الأدوات التي ندرسها في هذا القسم من عدّة جهات، ويُطلَقُ عليها ما يناسبها من تسميات:

١ ـ بالإمكان تقسيم السندات من جهة تأثيرها في قاعدة النقد وفي المضاعف النقدي تماماً كالبحث السابق.

٢ ـ ويمكننا تقسيم السندات أيضاً من جهة العقد الذي يتضمّن الاستفادة منها إلى سندات مشاركة وسندات إعتماد. في القسم الأوّل نتحدّث عن السندات التي يتم تخطيطها على أساس عقد الشركة أو



المضاربة، وفي القسم الثاني عن السندات التي يتمّ إصدارها على أساس بيع الدَّيْن.

وفي بعض المصادر قُسِّمت السندات إلى السندات الصادرة على أساس الملك، والسندات الصادرة على أساس الدَّيْن، وتُصنَّف السندات الصادرة في إطار عقود الإجارة والشركة والمضاربة ضمن القسم الأول، وسندات الدَّيْن النقديّة وغير النقديّة ضمن القسم الثاني[1].

وفي هذا القسم نستعرض أوّلاً السندات المؤثِّرة في قاعدة النقد، ثمّ السندات المؤثِّرة في المضاعف النقدي، كما فعلنا في البحث السابق.

أ: سندات الدَّيْن الحكومي

في هذا المشروع الذي اقترحه البنك المركزي الإيراني، يقوم القطاع الخاص في البدء بشراء السلع التي تحتاج إليها الحكومة، ثمّ يبيعها للحكومة بسعر أعلى وبالبيع المؤجّل، وفي المقابل يستلم من الحكومة سندات تُسمّى (أوراق الدَّيْن الحكومي). وقيل إنّ هذه الأوراق قابلة للبيع والشراء والحسم بوساطة البنوك أو البنك المركزي[2].

وفي مشروع مشابه أعدّته واقترحته وزارة المال والشؤون الاقتصاديّة، تقوم البنوك بشراء السلع التي تحتاج إليها الحكومة نقداً، ثمّ تبيعها للحكومة بالأقساط. جاء في جانب من هذا المشروع:

لتسديد الدَّيْن عند حلول الأجل المتفق عليه، تستطيع الحكومة إصدار سندات وإعطائها لبائع السلع، وتُسمى هذه السندات (أوراق الشراء الحكومي). ومن جانبه ولدى الحاجة يستطيع البنك (بائع السلع) بيع هذه الأوراق للناس بسعر أقل وفقاً للقوانين المتعلّقة بالحسم، وبالتالي تقوم الحكومة ـ وفقاً لهذا الاقتراح ـ بسد قسمٍ من عجز الميزانية عن

(١) منذر قحف: مقدمه اي بر اقتصاد اسلامي، ص٧١ ـ ٨٨.
(٢) انظر: إدارة التخطيط والميزانية: اوراق قرضه در جريان و انتشار اوراق قرضه ي جديد.



طريق الشراء بالمؤجّل وعدم إعطاء سيولة نقديّة بإزاء توفير احتياجاتها. وإذا كانت السلع قابلةً للبيع، فإنّها تسدّ قسماً آخر من العجز في الميزانية عن طريق بيع السلع نقداً. وبتطبيق هذا الاقتراح فإنّ السيولة النقديّة الموجودة بيد الناس تُجمع في البنوك عندما تقوم هذه الأخيرة ببيع (أوراق الشراء الحكومي) للناس، وفي حالة عدم بيعها للناس والاحتفاظ بها في البنك، فإنّ هذا الأمر يؤدّي إلى تمديد الاعتماد البنكي، وفي كلتا الحالتين يتحقّق قسم آخر من أهداف السياسات الماليّة في مجال كبح زمام التضخّم[1].

ب: سندات المرابحة

أشارت بعض مصادر أهل السُنّة إلى أداة تشبه الأداة السابقة في المضمون. تقول هذه المصادر: باستطاعة البنوك الاستفادة من أداة (المرابحة) لمنح تسهيلات للعملاء. وعقد المرابحة الذي كان شائعاً منذ القِدَم، يعني أن يبيع الشخص سلعته بنسبة مئويّة أو بمقدار معيّن أكثر من قيمة الشراء، فيقول: أطلب ربحاً على هذه السلعة بمقدار عشرة بالمئة من قيمتها أو عشرة دنانير ـ مثلاً ـ. وكذلك يستطيع المشتري أن يعرض على البائع عقداً مشابهاً فيقول: أشتري منك هذه السلعة بربح قدره عشرة بالمئة من قيمتها، وفي مثل هذا العقد ينبغي أن يُطلع البائعُ المشتريَ عن قيمة شراء السلعة.

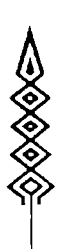
ينقل الكاتب سامي حسن محمود موضوعاً عن الشافعي في كتاب (الأم) حول هذا العقد:

إذا أرى الرجلُ الرجلَ السلعةَ فقال (للتاجر مثلاً أو للبنك): اشتر هذه وأُربحكَ فيها كذا فاشتراها الرجل فالشراء جائز، والذي قال أُربحك

---

(١) وزارة المال والشؤون الإقتصادية الإيرانية: سياست هاي پولي، انتخاب ابزاري به عنوان جايگزين اوراق قرضه، ص٨٨.





فيها بالخيار (بعد شراء السلعة بوساطة التاجر أو البنك) إن شاء أحدث فيها بيعاً وإن شاء تركه. وهكذا إن قال اشتر لي متاعاً، وَوَصفه له، أو متاعاً أيَّ متاع شئت وأنا أُربحكَ فيه.... وسواء في هذا ما وصفت إن كان قال إبتعه وأشتريه منك بنقدٍ أو دَيْن[1].

ويؤكّد، في نهاية المطاف، على أنّ الاتفاق الإبتدائي بين الطرفين لا يكون مُلزِماً لأيّ واحد منهما. قيل إنّ هذه العمليّة المركّبة من وعدٍ بالشراء والبيع هي المرابحة[2]. أي نحن هنا أمام عَمَلين: العمل الأوّل: وعدٌ يقدّمه المقترِح للتاجر أو البنك بأنّه سيعطيه كذا مقداراً من الربح فيما إذا اشترى له أشياء معيّنة. العمل الثاني: هو عقد المرابحة الذي يقع بين الطرفين بعد أن يشتري التاجر أو البنك السلعة المطلوبة.

ولكن ماذا لو تراجع المقترح عن رأيه بعد شراء السلعة المطلوبة له؟ جواباً عن هذا التساؤل يقول:

إنّ عدد المتراجعين بالنسبة إلى كلّ المقترحين عدد ضئيل، وهذا لا يعني غض الطرف عن هذا الأسلوب؛ تماماً كما لو صادف إنحراف أحد القطارات عن السكّة الحديديّة لا يكون الحلّ في إيقاف كلّ القطارات عن العمل[3].

وأخيراً يؤكّد هذا الكاتب على اتساع رقعة هذه الأداة عمليّاً بحيث احتلّت مكان المضاربة.

أمّا عند فقهاء الإماميّة فبيع المرابحة جائز أيضاً، وقد عدّوا ذلك أحد أقسام البيع، كما عولجت صورتها الجديدة أيضاً، حيث يمكن إلزام الطرف بوعده الأوّلي عن طريق إشتراطه ضمن عقد لازم آخر. وعمليّاً فإنّ البنوك تنفذ عقودها في البيع التقسيطي عن هذا الطريق؛ وذلك بأن يوكِّل البنك

(١) الشافعي: الأم، ج٣، ص٣٩.
(٢) حسن محمود سامي: تطوير الأعمال المصرفية، ص٤٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٣٣.



طالبَ التسهيلات بشأن شراء السلعة التي يحتاج إليها للبنك، وقد يبادر طالب التسهيلات أحياناً إلى ترتيب المقدّمات اللازمة للشراء حتّى من دون توكيل (كما يحدث في عقود السكن) ثمّ يشتري البنك السلعة المطلوبة ويبيعها للعميل بالتقسيط. وبهذا الأسلوب بإمكان الحكومة أيضاً أن تؤمّن احتياجاتها عن طريق ودائع الناس في البنوك وعن طريق القطاع الخاص.

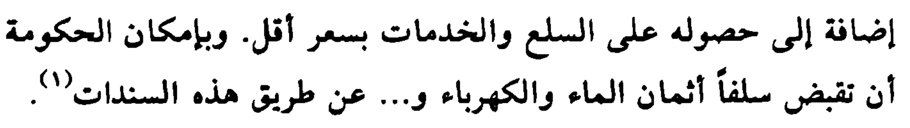
لا إشكال في القسم الأوّل من هذين المشروعين، أي الشراء نقداً والبيع بالآجل؛ ذلك لأنّ عقود النسيئة تُعدّ من العقود المشروعة في الإسلام، وتأثير هذا الأسلوب في حجم النقد يأتي عن طريق المضاعف النقدي، كما سنشير إليه في القسم الثاني من هذا الموضوع؛ ولكن الإشكال يَرِد على القسم الثاني من المشروعين، أي الاستفادة منهما في عمليّات السوق المفتوحة كبدائل عن سندات القرض أو إعادة الحسم، إذ إنّ شرعيّة هذا الأمر تتوقّف على جواز بَيْع الدَّيْن.

أمّا أحد الباحثين من أهل السُنّة الذين لا يُجيزون بيع الدَّيْن، فقد اقترح حلاً لهذه الإشكاليّة بصورة أخرى. يقسّم هذا الباحث الدَّيْن الحكومي إلى الدَّيْن النقدي والدَّيْن السلعي، ثمّ يقول حول سندات الدَّيْن النقدي:

> **يتم إصدار هذه السندات على أساس عقد القرض أو بيع المرابحة أو بيع الاستصناع. وباستطاعة الحكومة إصدار سندات المرابحة والاستصناع بإزاء السلع والملزومات التي تأخذها من القطاع الخاص. كما تستطيع الحكومة أن تتقبَّل هذه السندات عوضاً من الضرائب والتأمين وكذلك الرهن. (وحول سندات الدَّيْن غير النقدي يقول:) تُبنى هذه الدّيون على عقود السَّلم والاستصناع والإجارة، وتتعهّد الحكومة بموجبها أن تقدّم سلعاً أو خدمات لحامل السندات.**

ويمكن أن تكون هذه السلع مثليّة فيجوز فيها عقد السّلم، أو تكون قيميّة ويمكن وصفها بدقّة (عقد الاستصناع) أو تكون خدمات معيّنة. وفائدة هذه السندات هي أنّ حاملها يبقى في منأى عن ارتفاع الأسعار





إضافة إلى حصوله على السلع والخدمات بسعر أقل. وبإمكان الحكومة أن تقبض سلفاً أثمان الماء والكهرباء و... عن طريق هذه السندات[1].

ويمكن أيضاً توظيف هذه الأداة بطريقة أخرى. وقد أطلق على هذه الطريقة الجديدة سندات الإجارة.

ج: سندات الإجارة

تهدف هذه السندات إلى توفير المال اللازم عن طريق الإجارة، ويتم إصدارها للبيع العام.

وأسلوب العمل كالتالي: تقوم البنوك في البدء بشراء السلع والمعدّات التي تحتاج إليها الحكومة، وكذلك الأشخاص الطبيعيّون والاعتباريّون، ثمّ تقوم بتأجيرها لهم عوض بيعها بالدَّيْن، وفي المرحلة التالية يقوم البنك المعني الذي يبقى أصل ملكيّته لتلك الأشياء محفوظاً، بعرض سندات الملكيّة للتداول في الأسواق. ويتم تقسيم بدل الإيجار الذي تدفعه الحكومة أو غيرها من المستأجرين، على أصحاب السندات كأرباح للأسهم، إضافة إلى ذلك فإنّ قيمة الأسهم ترتفع كلّما إرتفع مبلغ الإيجار. ومن الممكن بيع وثائق ملكيّة المباني أو الأجهزة والمعدّات أو الطائرات أو أيّة سلعة دائميّة أخرى مما يمكن تأجير منفعتها، في نطاق هذه السندات.

ويمكن إصدار سندات الإجارة بأشكال متنوّعة وبوساطة مراكز مختلفة:

١ ـ تستطيع الحكومة بيع المؤسّسات الحكوميّة في إطار سندات الإجارة. وذلك بتمليك هذه المؤسّسات للمشترين ثمّ استئجارها منهم.

٢ ـ كما تستطيع الحكومة شراء بعض الأشياء وكالةً عن أصحاب السندات، ثمّ استئجارها منهم. فيُصبح مشتري السند ـ باعتباره مالكاً لتلك الأشياء ـ مسؤولاً عن كلّ الخسائر والأضرار التي تلحق بها؛ وهنا يمكن

(١) منذر قحف: مقدمه اي بر اقتصاد اسلامي، ص٨٢ ـ ٨٨.



بالطبع أن تتحمّل الحكومة ـ وكالةً عن المالك ـ مسؤولية المحافظة على الأشياء والتأمين عليها. ويمكن تداول هذه السندات في السوق بالأسعار التي تتعيّن وفق آلية العرض والطلب. وفي نهاية عقد الإجارة تكون القيمة السوقيّة لهذه السندات متناسبة مع قيمتها الفعليّة للربح المتوقّع وقيمتها الفعليّة الأصليّة.

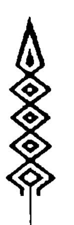
٣ ـ بإمكان القطاع الخاص وكذلك البنوك القيام بشراء سلع دائمة أو تأسيس مراكز ومبانٍ، ثمّ تأجيرها للحكومة وغيرها من المؤسّسات المعتمَدة، وبيع سندات الإجارة للعملاء، أو عرضها للبيع والشراء في السوق الثانويّة.

ويمكن أن يكون عقد الإجارة في هذه السندات على الدوام، أي يتضمّن عقود إجارة متوالية وقابلة للتجديد تلقائيّاً؛ وينبغي أن يُقرّر قسط من المنافع لتعويض الاستهلاك السنوي للسلعة كي تبقى على الدوام، أو أن تكون السلعة من الأشياء غير المستَهْلَكة كالأراضي. كما يمكن أن تكون الإجارة لمدّة معيّنة ومن دون تعويض استهلاك رأس المال. وفي هذه الحالة فإنّ قيمة السندات تنخفض بمرور الزمن، ولابدّ أن يعود رأس المال بوساطة الأرباح السنويّة. وإذا أرادت الحكومة تملّك أصل السلعة فبإمكانها تخصيص مبلغ من المال سنويّاً لشراء مقدار معيّن من تلك السندات، أو أن تتملّكها في نهاية العقد عن طريق الإجارة بشرط التمليك[1].

ولتنفيذ سياسة ماليّة بهذه الأداة فإن البنك المركزي يقوم بشراء هذه السندات من البنوك أو من الناس، وبشراء سندات ملكيّة هذه السلع بوساطة البنك المركزي فإن حجم النقد يتضاعف. وعلى العكس من ذلك، إذا باع البنك المركزي هذه السندات فإنّ حجم النقد وودائع البنوك تتقلّص.

---

(١) منذر قحف: مقدمه اي بر اقتصاد اسلامي، ص٧١ ـ ٧٤.



د: سندات المضاربة

تعدّ سندات المضاربة من الأدوات المطروحة كبديل عن سندات القرض والتي يمكن الإشراف على حجم النقد من خلالها. وقد اقتُرحت هذه الأداة في البدء من الباحثين السُنّة، ثمّ تطرّق إليه أيضاً المساعد الاقتصادي لوزارة الماليّة في إيران.

بعد الإشارة إلى خصائص المضاربة والتي منها عدم السماح لصاحب المال بالتدخّل في عمليّات المضاربة، وأنّ العامل يتمتّع بصلاحيّات كاملة في هذه العمليّات (يستطيع المالك بالطبع أن يشترط في عقد المضاربة شروطاً تتعلّق بعمليات المضاربة). بعد الإشارة إلى هذا الأمر يقول منذر قحف: بالإمكان بعد انعقاد المضاربة بين العامل والمالك نقل ملكيّة مال المضاربة إلى شخص أو أشخاص آخرين بحيث يقوم المالك الجديد مقام المالك الأوّل بكلّ امتيازاته وصلاحيّاته، وهنا بالإمكان إصدار حصّة المالك في عقد المضاربة على شكل سندات تُعرض للتداول في السوق؛ وذلك لأنّ موضوع المضاربة له قيمة حقيقيّة تختلف عن قيمته الإسميّة. ومن هنا يمكن الاستفادة من هذا العقد في عمليّات السوق المفتوحة. أمّا مسألة ضمان رأس المال نفسه وكذلك الربح فيمكن إيكالُهما إلى مؤسّسة مستقلّة[1]. ويقدّم المؤلّف حلاً لإمكانية بيع وشراء هذه السندات عن طريق بيع الدَّين، باعتبار أنّ السندات تعكس مديونيّة العامل للمالك. أمّا حسب الرأي الفقهي لعلماء الإماميّة، وانطلاقاً من مبدأ بقاء رأس المال في ملك المالك بعد انعقاد المضاربة، فبإمكان المالك بعد تحويل قسم من رأس المال إلى سلع، أن يعرضه للبيع. ولأنّ نطاق عقد المضاربة لا ينحصر في التجارة فقط حسب رأي المتأخرين من فقهاء أهل السُنّة، فإنّ نطاق الاستفادة من المضاربة في النظام البنكي والسياسات النقديّة يكون أوسع،

(١) منذر قحف: سندات القراض وضمان الفريق الثالث، ج١، ص٤٣.



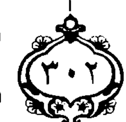
ولكن حسب رأي الفقهاء الشيعة فإنّ المضاربة تختص بالأعمال التجاريّة فقط.

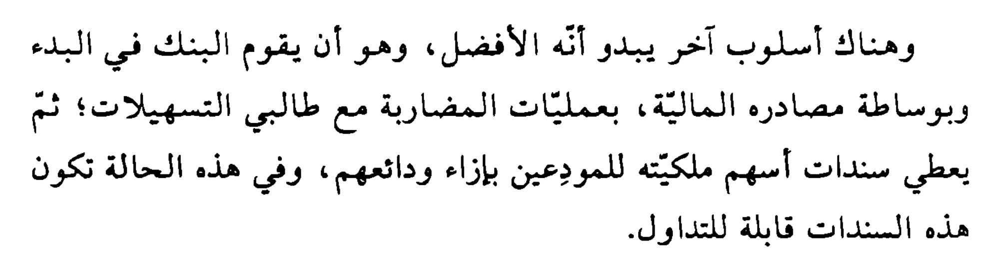
والجدير بالذكر أنّ الفترة الزمنيّة لهذا النوع من العمليّات تكون قصيرة حسب العادة، وبالرغم من وجود الحافز الكافي لدى الراغبين بشراء سندات الملكيّة في هذه العمليات بسبب الاسترباح السريع نسبيّاً فيها، إلاّ أنّ وجود بعض القيود في مجالات نوعيّة الأنشطة والفترة الزمنيّة للمضاربة يحدّان من شموليتها.

أمّا عن قضيّة التأمين، فإنّ صاحب المال ـ كما جاء في المشروع ـ بإمكانه التأمين على أصل المال بإزاء الأخطار المحتملة كالخسارة في العقود، وأمّا عن التأمين على نسبة مئويّة محدّدة من الربح، فيبدو أنّ ذلك جائز ولا إشكال فيه إذا اعتبرنا عقد التأمين عقداً مستقلاً وصحيحاً، وفي حال كون أصل العمل التجاري مشروعاً أيضاً (عدم كونه ربويّاً)، على الرغم من أنّ هذا النوع من التأمين ليس أمراً شائعاً، كما لم تتضمّن المصادر الفقهيّة إشارة صريحة إلى ذلك. ولذلك فإنّ المسألة تحتاج إلى مزيد من الدراسة والتحقيق.

ويمكن الاستفادة من هذه السندات لعدّة أهداف:

أ ـ **جذب السيولة النقديّة**: بالإمكان استخدام هذه السندات في جذب السيولة النقديّة الحائرة في المجتمع وتوجيهها نحو أهداف التجارة الداخليّة والخارجيّة لتهيئة السلع التي يحتاج إليها المجتمع. وباستطاعة البنوك القيام بهذا العمل، وذلك بأن يقوم البنك مباشرة بالتجارة باعتباره عاملاً في المضاربة، أو أن يقوم بالوكالة عن أصحاب الودائع بإعطاء الأموال الحاصلة عن ذلك لطالبي التسهيلات بهدف توظيفها في عمليات المضاربة. وفي الحالتين فإنّ البنك يُصدر سنداتٍ يعطيها للمستثمرين بما يتناسب واستثماراتهم، وتكون هذه السندات قابلة للتداول بشكل طبيعي في سوق الأوراق المالية أو بوساطة البنك نفسه ونقلها إلى مالكين آخرين.





وهناك أسلوب آخر يبدو أنّه الأفضل، وهو أن يقوم البنك في البدء وبوساطة مصادره الماليّة، بعمليّات المضاربة مع طالبي التسهيلات؛ ثمّ يعطي سندات أسهم ملكيّته للمودِعين بإزاء ودائعهم، وفي هذه الحالة تكون هذه السندات قابلة للتداول.

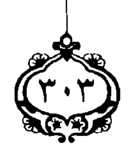
ب ـ **تأمين الحكومة ماليّاً**: كلّما واجهت الحكومة عجزاً في ميزانيتها لتوفير السّلع الرأسمالية والسلع الضروريّة، فإن البنوك تستطيع المبادرة إلى تهيئة هذه السّلع للحكومة في نطاق عامل المضاربة، كما يمكن، للحدّ من ارتفاع الأسعار في السوق، الاشتراط على عمّال المضاربة استيراد سلع معيّنة للبلاد وعرضها للبيع في السوق.

ج ـ **تطبيق سياسة نقديّة**: بإمكان البنك المركزي التأثير في احتياطيّات البنوك وحجم النقد المتداول بين الناس، عن طريق بيع وشراء هذه السندات في سوق الأوراق الماليّة أو عن طريق البنوك.

د ـ **تأمين البنوك ماليّاً**: يستطيع البنك المركزي في النظام الربوي وضع بعض الموارد الماليّة تحت تصرّف البنوك، وذلك عن طريق إعادة الحسم أو الإقراض المباشر. أمّا في هذا النظام فإنّ البنك المركزي يضاعف من الاحتياطي النقدي للبنوك بهدف إعطاء تسهيلات للعملاء عن طريق شراء هذه السندات من البنوك، أو عقد عقود مضاربة جديدة معها.

هـ: سندات الشراكة

يواجه عقد المضاربة ـ كما أشرنا لدى البحث عن سندات المضاربة ـ بعض القيود من جهات عديدة. فلا يتمتّع بالكفاءة اللازمة لتوفير التغطية المالية للمشاريع الإنتاجيّة التي تستلزم استخدام رأس المال لفترة طويلة نسبيّاً. والأهم من ذلك أنّ توظيف هذه الأداة في تطبيق سياسات نقديّة يواجه بعض المشاكل، وذلك بسبب أنّ التوصّل إلى أهداف هذه السياسات إنما يتحقق على المدى الطويل عادة؛ من هنا كان لزاماً توظيف أدوات



أخرى لا تواجه هذا النوع من الإشكاليّات. من ذلك سندات الشراكة للمشاريع الاستثمارية القائمة على عقد الشركة. والشركة عقد بين طرفين أو أكثر لإنجاز عمل بمالٍ مشترك بينهما. وتُسمّى هذه الشركة في الاصطلاح الفقهي بالشركة العقديّة أو الاكتسابيّة، وفائدة هذا العقد جواز تصرّف الشريكين في المال المشترك وتوظيفه في الأنشطة الإنتاجيّة والخدميّة وغيرهما[1]. ويرى البعض أنّ ثمرة هذا العقد هو تبديل ملكيّة الشركاء المعيّنة إلى ملكيّة مشاعة بينهم، واعتبروا جواز التصرّف في المال المشترك من لوازم هذا النوع من الملكيّة[2].

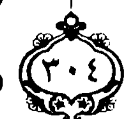
وبالإمكان إصدار سندات الشراكة بعدّة وجوه، وفي تقسيم عام يمكن أن تهدف هذه السندات إلى توفير جميع أو قسمٍ من رأسمال الشركات الجديدة، أو تهدف إلى شراء قسم من أسهم الشركات القائمة لغرض زيادة رأسمالها، أو إلى أيّة أهداف أخرى. أمّا طريقة إنجاز العمل فقد تكون بإحدى الصور الآتية:

أ. أن تبادر البنوك مباشرة إلى تمويل مشاريع استثمارية معيّنة بأموالها ومدّخراتها، ثمّ عند وصول المشروع إلى مرحلة الإنتاج أو أثناء الإنجاز تقوم بتوزيع أسهم المشروع بين طالبي الإيداع في البنوك؛ أي أن يشتري المودِعون في البنوك أوراق أسهم الشراكة مع البنوك بدل إيداع الأموال لديها.

ب. بإمكان البنوك استثمار الودائع بالوكالة عن أصحابها في مشاريع استثماريّة ثمّ توزيع سندات ملكيّتها في إطار أسهم بين المودِعين. ويمكن عرض هذه الأسهم وكذلك الأسهم في فقرة (أ) للتداول عن طريق البنوك وأيضاً في سوق الأوراق الماليّة.

---

(١) الإمام روح الله الموسوي الخميني: تحرير الوسيلة، ج١، ص٦٢٤، كتاب الشركة، المسألة ٣.
(٢) فضل الله العاملي: الشركة، ص١٠٢.



ج. بإمكان القطّاع الخاص أيضاً ـ تماماً كالبنوك ـ القيام بتمويل المشاريع الصناعيّة والزراعيّة والإعماريّة بالصورتين المذكورتين، ثمّ عرض أسهم المشاريع للتداول في سوق الأوراق الماليّة أو عن طريق البنوك، ويُرجَّح تنظيم هذه المشاريع بما يخدم الخطّة الاقتصاديّة في البلاد. كما يستطيع القطاع الخاص القيام بإنشاء مشاريع وطنيّة مما تتحمّل الحكومة مسؤوليّة إدارتها كالجامعات، والمدارس، والحدائق العامّة، والطرق السريعة، ثمّ تأجيرها للحكومة وعرض أسهمها ـ في الوقت نفسه ـ في السوق.

د. وبإمكان القطاع الحكومي أيضاً المبادرة بشكل مباشر إلى تمويل المشاريع المختلفة، ثمّ بيع قسم من أسهمها للناس منذ بدء المشروع أو أثناء الإنجاز أو عند الاسترباح.

هـ. كما يستطيع القطاع الحكومي أيضاً عرض أسهم بعض المشاريع الوطنيّة القائمة والمستَغَلّة فعلاً لبيعها على الناس، إلاّ أنها تشترط على المشتري عند البيع بأن يؤجّر حصّته من المشروع على الحكومة. وتستطيع الحكومة أن تفعل الشيء نفسه في الفقرة (د) أيضاً. إنّ استئجار الحكومة للمشاريع التي باعت أسهمها للناس، يشجّع الذين يفضّلون عدم المخاطرة بأموالهم في هذه المجالات على شراء أسهم هذه المشاريع التي يُعد مال الإجارة الذي تدفعه الحكومة عنها ربحاً محدّداً وقطعيّاً يوزَّع بين المساهمين.

ويمكن التوصّل إلى عدّة أهداف من خلال هذه الأداة:

الأوّل: جذب السيولة النقديّة الحائرة، والحدّ من توظيفها في اتجاهات مخالفة للمصالح الاقتصاديّة للوطن.

الثاني: سدّ العجز في ميزانيّة الحكومة، ويتحقّق هذا الهدف بصورة مباشرة من خلال الصور المطروحة في الفقرات (ج) و(د) و(هـ) بشكل خاص، وبشكل غير مباشر من خلال بعض الصور الأخرى.



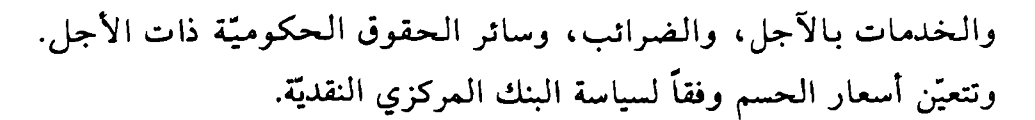
الثالث: تطبيق سياسة نقديّة، حيث يستطيع البنك المركزي في كلّ الصور المعروضة سلفاً شراء الأسهم عن طريق البنوك أو سوق الأوراق الماليّة، وبذلك يؤثّر في حجم السيولة النقديّة. ولأنّ بالإمكان إصدار هذه السندات لفترات زمنيّة طويلة أو إصدارها غير مقيّدة بفترة زمنيّة أساساً، فإن من السهل تطبيق سياسات نقديّة تتطلّب زمناً محدّداً.

الرابع: تأمين البنوك ماليّاً، حيث يستطيع البنك المركزي وبكل سهولة التأثير في الموارد الماليّة للبنوك وقدرتها على منح التسهيلات عن طريق هذه الأداة؛ أي كلّما أراد البنك المركزي إتباع سياسة توسّعيّة وزيادة موارد البنوك الماليّة، بادر إلى شراء الأسهم التي تصدرها البنوك أنفسها، أو الأسهم التي اشترتها بفائض مواردها الماليّة، وبذلك يضخ كمّية من النقد في البنوك، وفي حالة العكس فإنّ البنك المركزي يبيع الأسهم التي يملكها للبنوك. ومن الواضح أنّ السعر الذي يعلنه البنك المركزي للأسهم عند البيع والشراء يجب أن يكون مختلفاً عن أسعار السوق بدرجة تحفّز البنوك للاستجابة لمثل هذه المبادرات؛ ولا شك أنّ مثل هذا التداول يتم بصورة أسهل عندما تكون البنوك رسميّة.

و: حسم ديون الناس للحكومة لدى البنك المركزي

أشرنا فيما سبق، لدى الحديث عن سندات القرض، إلى عدم وجود إشكال شرعي في أي نوع من أنواع انتقال المال بين الحكومة والمؤسّسات الرسميّة كالبنك المركزي وسائر البنوك الرسميّة الأخرى. وسلّطنا الضوء هناك على مسألة جواز بيع وشراء سندات القرض الحكوميّة بشروطها الخاصّة. وفي هذا السياق بإمكاننا اقتراح حلٍّ آخرتستطيع الحكومة من خلاله توفير النفقات العامّة، وهو حسم ديون الناس للحكومة بوساطة البنك المركزي. فباستطاعة البنك المركزي، إذا أراد إنتهاج سياسة توسّعيّة، القيام بحسم طلبات الحكومة من الناس والمتراكمة بسبب بيع السلع الحكوميّة





والخدمات بالآجل، والضرائب، وسائر الحقوق الحكوميّة ذات الأجل. وتتعيّن أسعار الحسم وفقاً لسياسة البنك المركزي النقديّة.

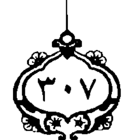
وتتميّز هذه الأداة بالاستمراريّة اللازمة لتنفيذ سياسة نقديّة من خلالها؛ ذلك لأن هذه الطلبات موجودة دائماً، حيث تقوم الطلبات الجديدة مقام الطلبات القديمة باستمرار. إلاّ أنّ على الخبراء دراسة مدى كفاءة هذه الأداة وطبيعة عقباتها التنفيذيّة.

ز: سندات القرض اللاربوي

تقوم هذه الأداة على أساس عقد القرض الحسن مع الأخذ بالاعتبار الحثّ الكبير الوارد في المصادر الدينيّة حول مندوبيّة القرض الحسن. فتستطيع الحكومة، انطلاقاً من هذا الأمر، إصدار سندات القرض اللاربوي مع ضمان أصل القرض عند حلول الأجل، ويُرجَّح تعيين مجالات صرف هذه القروض سلفاً وأن تكون مما يحظى باهتمام الناس عقائديّاً واجتماعياً، كما يُرجَّح أن يكون أجل هذه السندات قصيراً.

ولكن من المستبعد جدّاً ـ حسب ما يقال ـ أن تلقى هذه الأداة استقبالاً واسع النطاق من قِبل الناس؛ ذلك لأنّ أصحاب العائدات يرغبون في استغلالٍ أفضل لأموالهم، ويسوق أصحاب هذا الرأي بعض الشواهد على ذلك:

أ ـ عند حدوث بعض الكوارث كالحرب والزلازل والسيول، حيث كان على الحكومة تقديم بعض المساعدات للمتضرّرين في إطار قروض أو مِنح، قامت البنوك بالإعلان عن أرقام حسابات بنكيّة للقرض الحسن. إلاّ أنّ مقادير الأموال التي أودعها الناس في هذه الحسابات لم تكن بحجم التوقّعات، بالرغم من الحماس الشديد الذي كانوا يبدونه لمساعدة المتضرّرين، بل وتقديمهم للكثير من المساعدات السلعيّة والنقديّة.



ب ـ على الرغم من الإعلان عن جوائز وهدايا قيّمة لودائع القرض الحسن، إلاّ أن البنوك لم تفلح بدرجة كبيرة في تشجيع القطاع الخاص للإيداع في حسابات القرض الحسن. من خلال الجدول التالي نلاحظ حجم ودائع القرض الحسن ومقارنته بالمجموع الكلّي لودائع القطاع الخاص بعد البدء بتطبيق قانون البنك اللاربوي من عام ١٩٨٤م إلى عام ١٩٩٥م. وكما نلاحظ في هذا الجدول فإنّ حجم هذه الودائع من حيث الكميّة في حالة صعود، إلاّ أنها من حيث النسبة مقارنة بالمجموع الكلّي للودائع، فهي في هبوط شديد. وإضافة إلى ما تدل عليه الشواهد التي يسوقها هذا الاقتراح من أنّ هذه السندات لم تحظ بالاستقبال المطلوب من قِبل الناس، فإنّ هناك نقاطاً أخرى ينبغي أخذها بعين الاعتبار:

الأولى: وجود فجوة بين أوضاع المجتمع وبين الوضع المنشود، لا يعني عدم القيام بالتخطيط لنظام بنكي ونقدي منشود؛ وكما ذكرنا سابقاً فإننا نسعى من أجل رسم ملامح الأدوات النقديّة في إطار نظام بنكي لاربوي، وقد تفصل فجوة بين هذا النظام وبين النظام النقدي المنشود في الإسلام؛ ولكن بالرغم من ذلك يجب أن يتّجه التخطيط إلى ردم هذه الفجوة والوصول إلى تلك الأهداف.

الثانية: وقد يكون من أسباب عدم إقبال الناس على حسابات ودائع القرض الحسن هو عدم الثقة بما إذا كان النظام البنكي يوظّف هذه الودائع من أجل الأهداف المرجوّة منها، أو أنه يستخدمها ـ على سبيل المثال ـ من أجل إعطاء تسهيلات بنكيّة؟ ذلك لأنّ الملاحَظ أنّ الناس يتطوّعون لتقديم مساعدات نقديّة وغير نقديّة للمؤسّسات المعنيّة بالعمل الخيري، فهم إذاً على أتمّ الاستعداد لإيداع مقدار من فائض أموالهم في حسابات القرض الحسن لهذه المؤسّسات كي توظّفها في أعمال البرّ والإحسان إذا ما توفّرت الثقة اللازمة.



ونسوق لذلك شاهدَيْن: الأوّل، إقبال الناس على صناديق القرض الحسن. الثاني، الإحصاءات الدالّة خلال عدد من السنوات على أنّ حجم القرض الحسن الذي تقدّمه البنوك للناس كان دائماً أقل بكثير من حجم القرض الحسن المودَع لديها بوساطة الناس، كما إنّ نسبة القرض الحسن المدفوع للناس بالقياس إلى سائر التسهيلات البنكيّة كانت دائماً أقل من نسبة القرض الحسن المودَع في البنوك بواسطة الناس إلى إجمالي الودائع، لاسيّما في الأعوام ١٩٩٠م فما بعد حيث انخفضت هذه النسبة بشدّة. والجدول التالي يسلّط الضوء على هذه الشواهد بشكل أفضل من خلال الأرقام ومقارنة النِّسَب.

ولكن، إضافة إلى ذلك، هناك تساؤل يفرض نفسه حول كيفيّة توزيع هذا المقدار من القرض الحسن، ففي أي مجالات ولمن ينبغي إعطاء هذا القرض اللاربوي؟ ذلك لأنّ الطلب على هذا القرض يكون بالطبع متزايداً(لا سيّما في الظروف التضخّميّة) وذلك بسبب محدوديّة موارده وتكلفته الزهيدة.

وينبغي الالتفات إلى أنه حتّى لو افترضنا استقطاب إهتمام الناس وخلق الدوافع الخيّرة في المودِعين، فإنّ بمقدور الحكومة غاية الأمر أن تؤمّن التغطية المالية لقسط من النفقات المضطرّة إليها في هذه المجالات فحسب، وتقلّل بالتالي شيئاً من العجز في الميزانيّة.

كما تستطيع التأثير في حجم النقد عن هذا الطريق أيضاً، أي أن تحدّ من ازدياده نوعاً ما؛ إلاّ أنّه ليس بالإمكان الاستفادة من أوراق القرض الحسن كبديل عن سندات القرض في عمليات السوق المفتوحة، وذلك لعدّة أسباب:

١ ـ لا تُعطى على هذه الأوراق أيّ فوائد حتّى يمكن زيادة الطلب عليها عن طريق التغيير في سعر الفائدة.



السنوات (بالميلادي)	١٩٨٥	١٩٨٧	١٩٨٩	١٩٩١	١٩٩٢	١٩٩٣	١٩٩٤	١٩٩٥	١٩٩٦	١٩٩٧	١٩٩٨	١٩٩٩
حجم القرض الحسن المُستلم	٩٠٤	١٠٤٦	١٢٨١	١٨٦٩	٢٤٤١	٢٦٨٣	٣٤٩٥	٤٦١٨	٦٠٣٩/١	٨٦٩٣/٢	١٢٤٢٠	١٦٢٩٦
حجم القرض الحسن المدفوع	١٩٩/١	٤١١/٩	٥٦٤/٥	٦٨٢	٧٧٥/٨	١٢٨٨/٧	١٥٦١/٨	٢٠١٩	٢٦٠٣/٣	٣٢٧١/١	٥٤٣٠	٦١٠٠
نسبة القرض الحسن المُستلم إلى إجمالي ودائع القطاع الخاص	١٣	١١	٨/٧	٨/٢	٨/٦	٧	٧/٣	٧/٢	٧	٨/٣	٩/٥	١٠
نسبة القرض الحسن المدفوع الى إجمالي التسهيلات الممنوحة للقطاع الخاص	١٠/٧	١٠/٦	٧/٤	٤	٣/٦	٤/٦	٤/٣	٤/٥	٤/٥	٤/٦	٥/٥	٤/٦

مليارد ريال ايرانى

جدول رصيد ودائع القرض الحسن

ونسبتها إلى إجمالي الودائع، ورصيد القرض الحسن



٢ ـ لا تختلف القيمة السوقيّة لهذه الأوراق عن قيمتها الاسميّة، ولذلك فلا يبقى مسوّغ لبيعها وشرائها بوساطة البنك المركزي بهدف تنفيذ سياسة نقديّة.

٣ ـ إنّ المبالغ التي تكسبها الحكومة عن طريق بيع هذه الأوراق يجب أن تُصرف في نفس المجالات المعلَنة للناس؛ من هنا فليس بمقدور البنك المركزي إخراج مقدار من النقد من التداول عن طريق بيع هذه الأوراق. إذ في غير هذه الحالة فإنها تخسر ثقة الناس ولا يبقى أمامها مجال الاستفادة منها كأداة بشكل مستمر.

ونظراً لهذه المشاكل، فقد اقتُرحت خطوات أخرى لتوظيف هذه الأداة لغرض الإشراف على حجم النقد:

ح: أوراق القرض الحسن مع الجوائز

إحدى هذه الخطوات هي الإعلان عن جوائز لأوراق القرض الحسن، حيث تؤدّي هذه الخطوة أوّلاً، إلى تحفيز الفئة التي تفتقر إلى الدوافع المعنويّة، فتقرّر شراء هذه الأوراق أيضاً بدافع احتمال الحصول على الجائزة وثانياً، إلى إمكانية التأثير في حجم شراء هذه الأوراق عن طريق تقليص أو زيادة الجوائز. أمّا إشكالات هذا الاقتراح فهي كالآتي:

أ. إذا كان المقصود هو تعيين جوائز حتميّة للجميع حتّى ولو كانت مقاديرها غير معلومة، فهو من المصاديق الواضحة للربا المحرّم. ويبدو أنّ هذا هو مقصود المقترحين، حيث جاء في المشروع الذي قدمه البنك المركزي أنّ مقدار الجائزة يساوي سعر الفائدة على الودائع الاستثمارية الطويلة الأجل في كل سنة، يُضاف إلى ذلك نسبة مئويّة غير محدّدة. ويمكن أن تكون هذه النسبة المئويّة متناسبة مع معدل التضخّم في السنة السابقة على حلول أجل الأوراق ونمو إجمالي الناتج المحلّي في السنة السابقة[1].

كما جاء في مشروع وزارة المالية:

---

(١) انظر: دائرة الميزانية والتخطيط: اوراق قرضه در جريان و انتشار اوراق قرضه ي جديد.



نظراً للمشاريع المقترحة حول إصدار أوراق القرض اللاربوي، من الضروري أن تعلن الحكومة عن جوائز لسندات القرض الحكومي تتناسب مع قيمة ومدّة السند[1].

أمّا الجدول الذي أُعدّ للمقارنة بين هذه الأوراق وسندات القرض الربوي، فقد أشار إلى منح الجوائز عن طريق الاقتراع والسحب، فإذا كان المقصود بهذا هو إعطاء جوائز لحاملي هذه الأوراق عن طريق القرعة عند حلول الأجل، تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى الودائع الثابتة، فرغم جواز ذلك حسب الرأي الشرعي لأكثر الفقهاء ومنهم الإمام الخميني (قدّس سرّه) وكذلك تصريح الروايات بجواز إعطاء مبلغ إضافي للمُقرض من دون شرط مسبق ـ حتّى ولو كان المقرِض يعلم بأنّ المقترض سوف يعطيه مبلغاً إضافيّاً على القرض، وهو يُقدِم على الإقراض بهذا الدافع غير المشروط ـ رغم ذلك، من الواضح أنّ القيام بهذا العمل على الصعيد العام لا يتفق مع الأهداف التي رسمتها الشريعة الإسلامية للقرض؛ ذلك لأنه إذا كان أحد عوامل التشجيع على هذه السُّنّة الحسنة هو سدّ احتياجات الفقراء والمحتاجين، فإنّ هناك عاملاً آخر أيضاً لا يقل أهميّة وهو تطهير نفس المُقرِض وتقرّبه إلى الله تعالى بهذا العمل، وخلق روح الأخوّة والمواساة بين أبناء المجتمع. بل حتّى لو تقدّم الرفاه الاجتماعي في يوم من الأيّام إلى مستوى لا يحتاج فيه أحد إلى الآخرين لتوفير احتياجاته الضروريّة، فإنّ من اللازم أيضاً العمل بهذه السُّنّة الحسنة وغيرها من أعمال الخير المشابهة لتعزيز الأسس المعنويّة في المجتمع.

ب. أمّا الإشكال الآخر الذي يواجهه هذا المشروع فهو أنّ هذه الأوراق لا يمكن أن تُستخدم كبديل من سندات القرض في عمليات السوق المفتوحة، وذلك لذات الأسباب التي ذُكرت حول أوراق القرض بدون جوائز (إضافة إلى ما ذُكر في الفقرة أ).



(١) وزارة المالية: سياست هاي پولي مناسب...، ص٦٣.

ط: أوراق القرض بلا مردود فعلي

ومن الطرق المقترحة أيضاً إصدارُ أوراق القرض الحسن بدون مردود فعلي. جاء في المشروع المقترَح:

لا يتوقّع حَمَلة هذه الأوراق الحصول على أي مردود من عملهم التمويلي هذا، بل يقصدون المفهوم الحقيقي للقرض الحسن من هذا العمل، ولكن من الطبيعي أن يرغب المموِّل في أن تكون لرأس ماله عند العودة إليه نفس القدرة الشرائية التي كانت له عند بداية التمويل. والحفاظ على القدرة الشرائية للمال يستلزم أن تتعهّد المؤسّسات المُصدِرة لهذه الأوراق بتعويض خسارة المال شيئاً من قدرته الشرائيّة. ويمكن تعويض هذه الخسارة عن أحد طريقين: أ. زيادة القيمة الإسميّة بما يتناسب مع معدّل التضخّم خلال الفترة. ب. إعطاء المُقرض مبلغاً سنويّاً يعادل حاصل ضرب مبلغ القرض الحسن في معدل التضخّم، وإعادة أصل المال في نهاية الأجل(١).

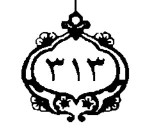
وجاء في نهاية المشروع المقترَح:

إنّ مستوى إقبال الناس على هذه الأوراق يتوقّف على ما إذا كان الناس قادرين في الوقت الحاضر على الحدّ من انخفاض القدرة الشرائية لأموالهم عن طريق إيداعها في البنك، أو شراء السلع غير الاستهلاكية... أم لا؟ ونظراً لأنّ سعر الفائدة التي تدفعها البنوك لأصحاب الودائع هو أقل من معدّل التضخّم، فإنّ المتوقّع أن يُقبل عدد من أصحاب الودائع على شراء هذه الأوراق(٢).

أوّلاً: لقد ذُكِر في مكانه وبشكل مفصّل أنّ:

---

(١) علي جهان خاني: طرّاحي اوراق بهادار منطبق با نظام مالي بدون ربا، من مقالات المؤتمر الرابع للنقد والعملة الصعبة، ص٢١٠.
(٢) المصدر نفسه.



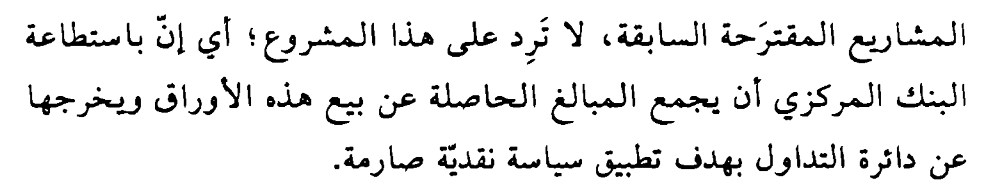
مسألة تعويض انخفاض قيمة النقد في القرض وسائر الديون، تواجه العديد من الإشكالات سواءً على الصعيد النظري، أو على الصعيد العملي والتطبيقي[1].

ثانياً: إنّ نجاح هذا المشروع ـ حسب الكاتب ـ إنما يتحقّق إذا لم يكن الناس قادرين على حفظ القدرة الشرائية لأموالهم عن طرق أخرى كالإيداع في البنوك، إذ في هذه الحالة سوف يُقبل الناس ـ وبالأخص مَنْ يرفضون المخاطرة بأموالهم ـ على شراء هذه الأوراق للحفاظ على قدرتهم الشرائيّة؛ ولكن إذا تقبّل المجتمع مسألة محاسبة التضخّم، فإنّ البنوك هي الأخرى سوف تراعي هذه المسألة في معاملاتها بشكل طبيعي، وفي هذه الحالة لا يبقى للأفراد حافزٌ للإقبال على شراء هذه الأوراق.

ثالثاً: ليس بالإمكان توظيف هذه الأداة كبديل من سندات القرض الربوي في تنفيذ سياسات نقديّة، ذلك لأنّه لا يمكن التأثير في حجم الطلب على هذه الأوراق عن طريق ارتفاع أو انخفاض معدّل التضخّم كما هو الحال بالنسبة إلى ارتفاع أو انخفاض سعر الفائدة. والسبب في ذلك أن البنك المركزي لا دور له في تعيين معدل التضخّم وإنّما ينحصر دوره في الإعلان عنه، رغم أن سياساته قد تكون مؤثّرة في ارتفاعه أو انخفاضه. ثمّ إنّ ارتفاع أو انخفاض معدّل التضخّم لا يقوم بدور في حوافز من يشتري الأوراق؛ ذلك لأنّ المقدار الحقيقي للقرض يُعاد إليه سواء كان التضخّم مرتفعاً أو منخفضاً.

من جهة أخرى، إنّ هذه الأوراق لا تملك قابليّة التداول في سوق الأوراق المالية بسبب أنّ قيمتها التداوليّة لا تختلف عن قيمتها الإسميّة، ولكن لأنّ المؤسّسة القائمة على إصدار هذه الأوراق تضمن قيمتها، فإنّ الإشكاليّة الثالثة (محدوديّة مجالات الاستفادة منها) التي كانت تَرِد على

(١) سعيد فراهاني: سياست هاي پولي در بانكداري بدون ربا، ص١٥٥ فما بعد.



المشاريع المقترَحة السابقة، لا تَرِد على هذا المشروع؛ أي إنّ باستطاعة البنك المركزي أن يجمع المبالغ الحاصلة عن بيع هذه الأوراق ويخرجها عن دائرة التداول بهدف تطبيق سياسة نقديّة صارمة.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الأوراق ـ في حالة شرعيّتها بالطبع ـ تُعدّ من الأدوات التي تستطيع الحكومة أن تسدّ العجز في الميزانيّة عن طريقها، وأن تمنع زيادة القاعدة النقديّة وكذلك حجم النقد الناجم عن الاقتراض من البنك المركزي.

ثانياً: الأدوات المؤثِّرة في المضاعف النقدي

إنّ الميزة الأساسيّة لهذه الأدوات هي أنها تؤدّي عن طريق التأثير في أحد أجزاء المضاعف النقدي وتغييره، إلى تغيير حجم النقد. وقد اعتُمدت جميع هذه الأدوات تقريباً في النظام البنكي اللاربوي، كما أنها لا إشكال فيها من وجهة النظر الشرعيّة، ولكن لابدّ بالطبع من رعاية بعض النقاط التي سوف نوضّحها في ما يأتي.

إنّ مسألة شرعيّة هذه الأداة تأتي بعد الاطمئنان من أصل موضوع صلاحية البنوك (سواءٌ الرسميّة منها أو الأهليّة) في خلق النقد وإيجاد الإئتمان، وإشراف البنك المركزي على حجم ذلك عن طريق بعض الأدوات. أمّا هذه الأدوات فهي عبارة عن:

أ: تغيير الحدّ الأدنى لنسبة حصّة البنوك من الربح

لقد ذُكر في مكان آخر، وبشكل تفصيلي، أنّ البنوك تقوم بأنشطتها الاقتصادية مع أصحاب الودائع وطالبي التسهيلات على أساس العقود الشرعيّة[1]. ويحدّد البنك حصّته الربحيّة في إطار نسبة مئويّة من الربح في بعض هذه العقود كالشركة، والمضاربة، والمزارعة، و... إذاً، فبالإمكان

(١) سعيد فراهاني: سياست هاي پولي در بانكداري بدون ربا، ص٩٨ فما بعد.

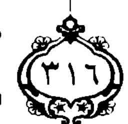


توظيف عمليّة تغيير هذه النسبة كأداة في السياسة النقديّة، ذلك لأنّه ـ على سبيل المثال ـ عندما تزداد هذه النسبة، فإنّ عدداً أقل من الناس يُقبلون على الإيداع في البنوك، مما يؤدّي إلى تقلّص مدّخرات البنوك، وبالتالي إلى تقلّص قدرتها على خلق النقد. وهكذا بالنسبة إلى طالبي التسهيلات، حيث يتقلّص عدد الإقبال على طلب التسهيلات، فتواجه البنوك فائضاً في المدّخرات، مما يؤدّي، بالنتيجة، إلى انخفاض النمو في حجم النقد. وواضح أنّ أيّة تغييرات في الحصّة الربحيّة لا تشمل العقود السابقة.

ومما يجدر الالتفات إليه هنا هو أن توظيف هذه الأداة إنما يكون ممكناً إذا لم يكن البنك يقوم بدور الوسيط والوكيل فقط، إذ في هذه الحالة يكون التغيير في الحقيقة في الحصّة الربحيّة للموكّلين (وهم أصحاب الودائع)، وهذا لا يجوز إلاّ إذا كان برضاهم وفي مصلحتهم.

ب: تغيير عمولة الوكالة للبنوك

كان الافتراض، في الأداة السابقة، أنّ البنوك هي التي تقوم بالاستثمار بشكل مباشر، أو تشارك طالبي التسهيلات في استثماراتهم، وتقيم علاقتها مع المودِعين أيضاً على أساس عقود الشركة، والمضاربة، وغيرهما، إلاّ أنّ من الممكن أيضاً أن تقوم البنوك بدور الوسيط فقط بين المودِعين وطالبي التسهيلات، فتكون الشركة في الحقيقة بين أصحاب الودائع وطالبي التسهيلات. وفي هذه الحالة فإنّ الربح يُقسَّم كذلك بين هذين الطرفين حسب النسبة التي يحدّدها البنك بالوكالة عن الطرفين. وهنا فإنّ إيراد البنك في هذه العمليّة ينحصر في عمولة الوكالة فقط؛ ولأنّ هذه العمولة تُعدّ من تكاليف الاستثمار والتمويل فإنّها تؤثّر في مقدار الربح؛ بناءً عليه فباستطاعة البنك المركزي استخدام هذه الأداة للتأثير في حجم النقد، وذلك عن طريق تغيير عمولة الوكالة للبنوك حيث يؤثّر هذا بدوره في حجم الإيداع وطلب التسهيلات.



ج: تغيير معدّل الربح المتوقّع

تواجه البنوك ـ كما أشرنا ـ طلبات تسهيلات للاستثمار في مشاريع بأرباح توقعيّة مختلفة، ومن الواضح أنها تهتم بالمشاركة في مشاريع ذات أرباح توقعيّة أكثر؛ من هنا فإنّ تحديد الحدّ الأدنى للربح المتوقّع سوف يؤدّي إلى حرمان عدد من المشاريع من إمكانيّة الاستفادة من التسهيلات البنكيّة، إذاً فباستطاعة البنك المركزي وعن طريق تغيير مقدار الربح المتوقّع تغيير عدد المشاريع القادرة على الحصول على التسهيلات البنكيّة، والتأثير بالتالي في حجم التسهيلات المأخوذة من البنوك وفي حجم النقد أيضاً. وواضح أنّ الحصّة الربحيّة للبنك إنّما تتحقّق بعد اكتمال نشاط المشروع وفي حال كون النشاط مُربحاً.

د: تغيير الحدّين الأدنى والأعلى لأسعار أرباح البنوك في بعض التسهيلات

باعتبار أنّ ربح البنوك، في بعض التسهيلات البنكيّة كالإجارة بشرط التمليك، والبيع بالأقساط، وعقود السلف و... يُضاف إلى القيمة النقديّة بصورة جزءٍ من قيمة البيع المؤجّل، فكلّما كان ربح البنك أكثر، كلّما ارتفعت قيمة المؤجّل وارتفعت بالتالي تكلفة التسهيلات، وهذا يعني بالتالي ضعف الإقبال على طلب التسهيلات، وأيضاً التأثير في نمو حجم النقد.

وبعيداً عن هذه الأدوات، فإنّ بعض الأدوات المذكورة في القسم الأوّل (الأدوات المؤثّرة في قاعدة النقد) هي الأخرى ـ كما مرّت الإشارة ـ تؤثّر في حجم النقد عن طريق تغيير كميّة مدخرات البنوك والتأثير في المضاعف النقدي، هذا إضافة إلى تأثيرها في مستوى النقد.

وكما مرّ في الفصل الأوّل، فإنّ أحد العوامل المؤثّرة في المضاعِف النقدي هو نسبة الإحتفاظ بالمسكوكات بوساطة الناس. ولكن لأنّ هذه



الأداة خارجة عن سلطة البنك المركزي، فليس بالإمكان ـ كما يُقال ـ الاستفادة منها في التخطيط للسياسة النقديّة؛ ولكن إذا توفّرت ظروف أسهل للمعاملات البنكيّة واتُخِذت الإجراءات اللازمة من أجل تسريع عمل البنوك، فإن هذه النسبة قد تتغيّر، أي أنّ مدّخرات البنوك تتضاعف بشكل طبيعي، وبهذا يتغيّر حجم النقد.

وبشكل عام فإنّ هذه المجموعة من الأدوات تؤدّي إلى تغيير المضاعف النقدي عن طريق التأثير في أجزائه. فهذه الأدوات ـ كما مرّ في الحديث التفصيلي عنها ـ إمّا تؤدّي إلى تغيير ودائع الناس لدى البنوك، وإمّا تؤثّر في طلب التسهيلات بوساطة الناس. ويأتي التأثير في مستوى الودائع بشكل أساسي إمّا عن طريق b (نسبة العملة الورقيّة والمسكوكات إلى الودائع تحت الطلب) وإمّا عن طريق t (نسبة الودائع لأجل إلى الودائع تحت الطلب):

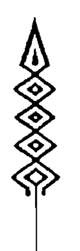
$$m = \frac{1+b}{b + rd + t.r_1 + r_e - r_b}$$

ذلك لأنّه بانخفاض نسبة الحصّة الربحيّة للبنوك أو عمولتها من الوكالة، يرتفع حجم الودائع لأجل، ويَحدث هذا الأمر بسبب وضع الناس عملاتهم التي يحتفظون بها أو من الودائع تحت الطلب في هذا الحساب.

وكذلك التأثير في طلب التسهيلات يؤدّي إلى انخفاض re (نسبة مدّخرات الاحتياطي إلى الودائع تحت الطلب) وارتفاع rb؛ ذلك لأن البنوك عندما تواجه طلباً متزايداً على التسهيلات، فإنّها تحتفظ بمقادير أقل من الادّخار الاحتياطي، وبالمقابل تزيد من مدّخراتها المقترَضة من البنك المركزي.







الفصل السابع

تأثير السياسات الاقتصادية في أهداف النظام

ذكرنا في الفصل الرابع: من أجل إعداد الأرضيّة اللازمة لتحقيق الأهداف السامية للنظام الإسلامي، والسير بالمجتمع المسلم نحو القمّة المنشودة التي أرادها الله تعالى له، فقد أقرّت الشريعة في إطار النظام الاقتصادي الإسلامي، أحكاماً إلزاميّة بهدف إيجاد الحدود الدنيا اللازمة لإقامة النظام، وأخرى إستجابيّة من أجل ترغيب المسلمين وحثّهم على خلق المجتمع الاقتصادي المثالي. وقلنا أيضاً: في الظروف العاديّة، وعندما يطبق المسلمون هذه التعاليم والأحكام، لا تبقى هناك حاجة ماسّة لرسم سياسات اقتصاديّة بوساطة الدولة، بل ينحصر دور الحكومة في العمل على إيجاد الأرضيّة اللازمة للعمل بهذه الأحكام وترغيب الناس وتوجيههم في هذا المجال؛ أمّا إذا كانت أوضاع البلاد تهدّدها عوامل طبيعيّة كالزلازل والسيول والفيضانات وغيرها، أو عوامل غير طبيعية كالحرب والمقاطعة الاقتصادية، وكان بعض المسلمين ـ إضافة إلى ذلك ـ لا يطبقون الأحكام والتعاليم الدينيّة، وكانت تفصل هوّة سحيقة بين الوضع الاجتماعي القائم وبين الوضع المنشود، في مثل هذه الظروف تقوم الدولة الإسلاميّة برسم سياسات اقتصاديّة بهدف تحقيق أهداف النظام ومواجهة اختلال التوازن في المجتمع.



وفي الفصل الثالث، درسنا أهداف السياسات الاقتصادية على ثلاثة أصعدة: (الهدف النهائي، والأهداف الوسطيّة، والأهداف القريبة) وبحثنا هذه الأخيرة على محاور ثلاثة: (الاستقرار، والتخصيص، والتوزيع).

وفي هذا الفصل، نبحث أوّلاً عن دور الأحكام الثابتة التي أقرّتها الشريعة في النظام الاقتصادي الإسلامي في تحقيق الأهداف السالفة الذكر؛ ثمّ نبحث عن مدى قدرة السياستين الماليّة والنقديّة على تحقيق هذه الأهداف.

١ ـ تأثير الأحكام والقوانين الثابتة للنظام

أوّلاً: التأثير في الاستقرار

أشرنا في الفصل الرابع إلى أنّ الإتجاه العام للأحكام والقوانين الموضوعة في النظام الاقتصادي الإسلامي، هو المحافظة على وضعٍ اقتصادي متوازن. وتساعد منظومة الأحكام هذه على استقرار الإقتصاد، وذلك عن طريق الحث على السعي والعمل، وتحسين نوعيّته، وتعزيز روح التعاون والإيثار بين المسلمين، وأيضاً عن طريق تنظيم أسعار السلع والخدمات.

ألف: زيادة الشغل والإنتاج والنموّ الاقتصادي

في الفصل الرابع قرأنا العديد من الروايات حول إهتمام الإسلام بالسعي والعمل، وذم الكسل والبطالة. إنّ هذه التوجيهات تؤدّي إلى ارتفاع المعروض من العمالة. ومن جهة أخرى، يؤدّي الحثّ على الإستثمار من قِبل القطاع الخاص، وكذلك تحمّل الحكومة مسؤوليتها في توفير فرص العمل للأفراد المهيّئين للعمل، إلى ارتفاع الطلب على العمالة أيضاً بشكل متناسق مع المعروض من العمالة، وبشكل عام يؤدّي كل هذا إلى زيادة الشغل، وهبوط معدّل البطالة، وزيادة الإنتاج.



إنّ الشارع المقدّس يعير اهتماماً كبيراً لنوعيّة العمل، وتحسين إنتاجيّة القوى العاملة. وهذا الأمر يؤدّي، في نهاية المطاف، إلى تحسين وضع الإنتاج أيضاً، بالإضافة إلى تأثيره في زيادة الطلب على العمالة. نشير في ما يلي إلى بعض التوجيهات المؤثِّرة في هذا المجال:

أ: الاهتمام بنوعيّة العمل.

ب: التناغم بين المسؤوليّات والتخصّص العلمي المطلوب.

ج: التدبير والنظرة المستقبليّة.

د: إستغلال الفرص.

ومما يؤدّي إلى مضاعفة الإنتاج، حكمُ الشريعة بوجوب إنتاج السلع الضروريّة للمجتمع وبعض الأنشطة الضروريّة الأخرى في إطار الوجوب الكفائي، وتحريم الربا، والإسراف، والاكتناز، والإتلاف، و... وواضح أنّ زيادة الشغل والإنتاج، إلى جانب التقدّم العلمي في المجتمع، الذي يؤكّد عليه الدين الإسلامي باستمرار، سوف يمهّدان الأرضيّة اللازمة للنموّ الاقتصادي المناسب.

باء: استقرار مستوى الأسعار

إذا تمّ تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في كل أبعاده، إلى جانب تطبيق سائر النظم الأخرى، فإننا لا نواجه مشكلة التضخّم والركود، أو الركود المرافق للتضخّم. وقد لاحظنا في البحث السابق مدى تأكيد الشارع المقدّس على أهميّة الشغل والإنتاج، مما يؤدّي إلى زيادة إجمالي العرض الذي يمنع بشكل طبيعي عن الارتفاع اللامحدود لمستوى الأسعار، كما إن الاهتمام بسياسات التوزيع في هذا النظام إلى جانب حفظ القدرة الشرائية لعامّة الناس، يمنع من بروز وضعٍ ركودي.

ورغم ذلك، يسعى هذا النظام، إلى جانب السياسات المالية والنقديّة، ووضع القوانين اللازمة، والتوجيهات المشجِّعة، إلى إيجاد ضمانات



تنفيذيّة في الظروف الوسطيّة، وذلك في نطاق خلق الأرضيّة اللازمة للوصول إلى الوضع المنشود. في ما يأتي نشير إلى بعض هذه الأمور التي تمّ بحثها في الفصل الرابع:

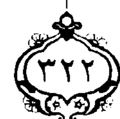
١ ـ **توفّر المعلومات الكاملة**: إذا كان المشتري يحيط علماً بأوضاع السوق، ونوعيّة السلعة، وبوجود السلع المشابهة والبديلة أيضاً، فإنّ البائعين لا يستطيعون فرض الأسعار عليه كما يحلو لهم.

٢ ـ **التصدّي للانحصار**: عندما يتم عرض السلعة بوساطة عدد قليل من الباعة أو المنتجين، وتقوم مؤسّسة واحدة أو عدد محدود من المؤسّسات بإنتاج وتوزيع سلعةٍ ما، فإنهم يتوسّلون بمختلف الأساليب لزيادة الربح وفرض الأسعار التي يريدون على السوق، ومن أهم هذه الأساليب، احتكارُ السلعة وعرض كمّيات قليلة في السوق. وقد تحدّثنا بشكل تفصيلي عن القيود التي يضعها الشارع للحدّ من هذا العمل.

٣ ـ **الاكتفاء بالربح القليل**: مع توفّر وشفّافية المعلومات الكاملة، والقضاء على عوامل الانحصار والاحتكار، وحرّية دخول المؤسّسات الإنتاجيّة الجديدة إلى حلبة التنافس، فإن المنتجين سوف يضطرّون بشكل تلقائي لتخفيض الأسعار، بحيث يكتفون بقليل الربح إضافة إلى تغطية كلفة الإنتاج. والدين الإسلامي يشجّع المنتجين على الاكتفاء بحد أدنى من الربح.

٤ ـ **المنع من تعدّد الوسائط**: أحد أسباب الارتفاع اللامحدود للأسعار هو قيام بعض الأفراد أو المؤسّسات بالعمل على رفع أسعار السلع عن طريق العقود والمعاملات الصوريّة ومن دون أن يقدّموا أيّة خدمة مؤثّرة في البيع، أو يضيفوا شيئاً إلى القيمة المضافة إلى السلعة. وفي النظام الاقتصادي الإسلامي نجد بعض الإجراءات لمعالجة هذا الوضع، وعلى سبيل المثال نشير إلى النهي عن (تلقّي الركبان).

٥ ـ **التسعير**: أشرنا في الفصول السابقة إلى أنّ القاعدة الأوليّة في



النظام الإسلامي بالنسبة إلى الأسعار، هي عدم التدخّل فيها، وإنما تعمل الدولة على تمهيد الأرضيّة اللازمة لعدالة الأسعار. ورغم ذلك فإننا نلاحظ عمليّة التسعير من قِبل بعض أئمة الدين ومنهم الإمام عليّ عليه السلام، وذلك في الحالات الاستثنائية والاضطرارية.

٦ ـ **تنظيم وضع الطلب**: كانت الموارد السابقة هي حلول مقدّمة من قِبل الشارع المقدّس لمعالجة التضخّم الناجم عن العرض. ولكن هناك أيضاً حلول وإجراءات يقدّمها الشارع من أجل منع بروز الطلب غير المتناسب مع الوضع الإنتاجي في المجتمع. وكنماذج نشير إلى: الحثّ على القناعة، وعدم الاهتمام بالكماليّات والزخارف، والحفاظ على المستوى المعيشي في وضع الكفاف، وتحريم الإسراف والتبذير والإتلاف والترف، وذمّ الحرص والطمع والتنافس في الاستهلاك.

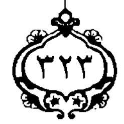
٧ ـ **التوجيه نحو المعنويّات**: إلى جانب العمل على توفير حياة معيشيّة سليمة للناس، يركّز النظام الاقتصادي الإسلامي على الأمور المعنويّة أيضاً، وذلك من أجل تمهيد الأرضيّة اللازمة لتزكية النفوس باتجاه العبوديّة لله عزّ وجلّ. من هنا فقد جاء في السنّة الشريفة، التأكيد على آثار اقتصادية عديدة كالوفرة وهبوط الأسعار و... للتقوى والدعاء وصلة الأرحام.

ثانياً: التأثير في التوزيع العادل

تضمّن الفصل الرابع بعض الأمور التي تمّ تخطيطها بهدف ضمان العدالة، من ذلك نستطيع الإشارة إلى القوانين والتعاليم الموضوعة في مجال الدفاع عن حقوق العمّال، وفي ما يلي نذكر بعضاً منها:

أ: عدالة الأجور

يُعدّ رأس المال محور التوزيع في النظام الرأسمالي، أمّا أجور العمّال فيتم تحديدها في أحسن الأحوال في سوق العمل وعلى أساس قانون



العرض والطلب، سواء كان هذا المقدار من الأجر يفي باحتياجات العمّال المعيشيّة أم لا. أمّا في النظام الإسلامي فإنّ العدالة هي معيار التوزيع، لذلك فإنّ الإسلام يوصي بكل تأكيد بضرورة تعيين الأجور بما يتفق مع إمكانيّات الشخص ومواهبه وبما يغطّي احتياجاته المعيشيّة في الوقت نفسه.

ب: الضمان الاجتماعي والتأمين للعمّال

إلى جانب اتخاذ التدابير اللازمة من أجل توزيعٍ عادلٍ للدخل، فإنّ النظام الإسلامي يعير اهتماماً كبيراً لضمان مستقبل العامل وأسرته من حيث فرص العمل والاحتياجات المعيشيّة. وكما أشرنا في الفصول السابقة، فحتّى أهل الكتاب يتمتّعون بهذه الميزة في ظل الحكومة الإسلاميّة، وتحظى هذه المسألة بالأهميّة من جهة مضاعفة حوافز العمّال أيضاً.

ج: احترام العقود

أشرنا في ما سبق إلى ضرورة الاهتمام بالعقود واحترامها، ولهذا الأمر ـ إضافة إلى أثره في الاستقرار ـ تأثير كبير في ضمان مستقبل شغل ومعيشة القوى العاملة، والحد من طردهم من العمل.

د: المشاركة في الإنتاج

كما سنشير بشكل أكثر تفصيلاً لدى الحديث عن تأثير السياسة النقديّة، فإن وجود إمكانيّة مشاركة العامل في الربح، يضاعف من حوافز العمّال من جهة، ويجعل توزيع الدخل بين عوامل الإنتاج أكثر عدالة، من جهة أخرى.

ثالثاً: التأثير في التخصيص

تتّجه بعض تعاليم الشريعة الإسلامية نحو ضمان تخصيص أفضل للموارد النادرة، من ذلك ما نشير إليه في ما يلي من الأمور:



أ: نعم لإنتاج الضروريات، ولا لإنتاج السلع الضارّة

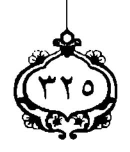
مع أخذ ندرة الموارد بالاعتبار، فإن إنتاج السلع الأساسيّة والاحتياجات الأوّلية للناس هو الذي يحظى بالأوّلويّة. ثم في المرحلة التالية تستطيع السلع والخدمات التي تؤمّن الرخاء لأغلبيّة المجتمع، الاستفادة من هذه الموارد. وفي نهاية المطاف يأتي دور السلع الكماليّة والزخرفيّة للاستفادة من الثروات الطبيعيّة والبشريّة في المجتمع. أمّا إنتاج السلع غير المفيدة والضارّة فمن غير المسموح به حتّى في حالة وفرة الموارد. وانطلاقاً من تحريم الإتلاف والإسراف فإن الشريعة المقدّسة تمنع من أي نوع من الإفراط في استهلاك الموارد، والاستفادة السلبية منها، وإشاعة أي نوع من السلوك الاستهلاكي. ومن جهته لايبدي المنتِج المسلم أيّة رغبة في إنتاج مثل هذه السلع. وعلى هذا الأساس أيضاً يأتي الاهتمام بالبيئة والمحافظة عليها من التلوّث والتخريب.

ب: التصدّي للإنحصار

أشرنا في الفصل الرابع إلى أنّ السوق الانحصارية تؤدّي إلى القضاء على جانب من الرخاء الاجتماعي، كما تمنع من التخصيص العملي والمفيد للموارد؛ ذلك لأن ما يهمّ الانحصاري هو أعلى نسبة من الربح وليس الاستثمار الأفضل لإمكانيّات المجتمع وزيادة الرفاه الاجتماعي. ويعمل النظام الإسلامي على تسهيل إمكانيّة التخصيص الأفضل للموارد، وذلك عن طريق القضاء على كلّ ما يؤدّي إلى الانحصار.

ج: تحريم الاحتكار والاكتناز

يعمل المحتكر والمكتنز على تجميد الموارد النادرة في المجتمع والتي يجب توظيفها في اتجاه الإنتاج المناسب. وقد منعت الشريعة الإسلاميّة، مثلَ هذه الأعمال.



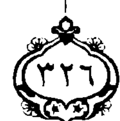
٢ ـ تأثير السياسة الماليّة

تتألّف السياسة الماليّة عادة من جانبَي: الإيرادات والنفقات. ففي مجال الإيرادات تتمتّع الحكومة الإسلامية بثروة الأنفال الهائلة، مما يضاعف قدرتها على اتخاذ سياسات مالية إلى أبعد مدى، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الإيرادات كالأوقاف، والكفّارات، والصدقات التي أشرنا إليها في الفصل الرابع، حيث تعطي الموارد المالية للحكومة الإسلامية، ولسياستها المالية تبعاً لذلك تأثيراً أكبر. أمّا الإيرادات الضريبيّة، فبالإضافة إلى وجود المرونة المتوفّرة في سائر الأنظمة في قطاع الضرائب المتغيّرة، فإنّ قطاع الضرائب الثابتة أيضاً يتمتّع بميزاته الخاصّة.

أمّا في مجال النفقات، فإنّ القسم الذي يتم تغطيته مالياً من مصادر دخلية معيّنة كالخُمس والزكاة، فهو يسير باتجاه محدّد نحو الأهداف المرسومة. أمّا سائر النفقات، فبالرغم من أنها تتمتّع بحرّية أكبر في التحرّك، إلاّ أن وجود مبادئ تتحكّم فيها، تقيّد هذه الحرّية باتجاه الأهداف السابقة؛ إلى جانب أنها تجعل التخطيط الاقتصادي يتمتّع بمرونة أكبر.

أوّلاً: التأثير في الاستقرار

إنّ أحد أهداف تنفيذ السياسات الاقتصادية، وبالأخص السياسات المالية، هو الاحتفاظ بالاقتصاد في وضع متوازن والحد من التقلّبات الاقتصادية. ويتحقّق هذا الهدف عن طريق حفظ العمالة في مستوى مرتفع، وتوفير نسبة معقولة من الاستقرار في المستوى العام للأسعار، ومعدّل مناسب للنمو، مع أخذ آثاره في التجارة بالاعتبار، وكذلك ميزان المدفوعات.



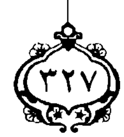
أ: التأثير في الشغل

إنّ أحد الاتجاهات الرئيسيّة للسياسة الماليّة في قطاعي الإيرادات والنفقات، هو زيادة فرص العمل، وتوفير الأرضيّة اللازمة لاستثمار طاقات المجتمع بشكل أفضل. ففي قطاع الأنفال بإمكاننا استغلال هذه الموارد من أجل تنمية استثمار القوى العاملة البسيطة والفنّية، مما يؤدّي إلى زيادة فرص العمل في المجتمع. وكذلك بالإمكان عن طريق توجيه عطاءات الناس التطوّعية في إطار الوقف، والصدقات، والوصايا، والنذور، إيجاد الأرضيّة المناسبة لتعليم الفقراء، ورفع مستوى الإنتاجيّة في هذه الشريحة، وبالتالي توظيفهم في الأعمال المناسبة.

إنّ إلقاء نظرة على سيرة النبيّ الأعظم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام يدلّ بوضوح على أنّ الفقراء القادرين على العمل لا تُعطى لهم مساعدات نقديّة، بل تكون المساعدات المقدّمة في إطار تمهيد أرضيّة العمل لهم.

لقد درسنا سياسات النبيّ ﷺ في هذا المجال بشيء من التفصيل في الفصل الثاني. إنّ إبرام عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة بين المهاجرين والأنصار، وتقسيم الأراضي بين المهاجرين أدّى إلى زيادة فرص العمل لعوامل الإنتاج، إلى جانب توفير احتياجات هذه الفئة، والمزيد من الرخاء العام للمسلمين.

أمّا إيرادات الحكومة من الضرائب فهي الأخرى تقوم بدور مؤثّر في زيادة عوامل الإنتاج (ما يشمل القوّة العاملة والأرض و...) وتحسين مستوى إنتاجها، وكذلك زيادة طاقتها الإنتاجيّة؛ من هنا فإنّ الإسلام كثيراً ما يؤكّد على تنمية عنصر الشغل ودوره في الإنتاج باعتباره من أهم عوامل الإنتاج، ولهذا السبب فإنّ الضرائب الإسلاميّة نادراً مّا تتعلّق بالأشخاص، بل توضع الضرائب بشكل أساسي على الأموال؛ وحتّى زكاة الفطرة والجزية اللتان تؤخذان على الرؤوس يمكننا عدّهما من الضرائب على الأموال، ذلك لأنهما لا تؤخذان من الفقراء والعاجزين ماليّاً عن تغطية



نفقاتهم المعيشيّة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى عنصر الأرض، حيث يُلاحَظ مدى خصوبتها و...في أخذ الضرائب (الخراج) منها، ولإمام المسلمين صلاحيّة زيادة هذه الضريبة أو تخفيضها حسب الظروف المختلفة، أو حتّى اسقاطها كليّاً في فترات الجفاف وتفشّي الآفات النباتيّة[1].

إنّ إيرادات الحكومة الضريبيّة كالخُمس والزكاة تقوم بدورها في التأثير في مستوى العرض والطلب على العمالة ومستوى إنتاجيّتها أيضاً، وذلك عن طرق مختلفة:

١ ـ لأنّ أحد المصارف الرئيسيّة للخُمس والزكاة هو توفير احتياجات الفقراء، فبالإمكان تهيئة وسائل العمل من الأجهزة والمعدّات وإيجاد فرص عمل لهم، وبذلك يرتفع الطلب على القوّة العاملة في المجتمع؛ كما أنّ حجماً أكبر من القوى العاملة الفعليّة تدخل سوق العمل.

٢ ـ ومن مصارف الزكاة الأخرى هو (سبيل الله) كما أنّ نصف الخُمس هو (سهم الإمام) عليه السلام. وانطلاقاً من هذا الأمر بالإمكان عن طريق توظيف الخُمس والزكاة في تمويل مشاريع تنمويّة لسدّ احتياجات الفقراء كتوفير مياه الشرب، والرعاية الصحّية، والتعليم، زيادة أرضيّة الشغل في المجتمع، بالإضافة إلى إمكانيّة مضاعفة إنتاجيّة القوى العاملة.

٣ ـ إنّ إنفاق الزكاة وكذلك الخُمس على الطلبة الفقراء يؤدّي إلى زيادة إنتاجيّة العمل، كما أنّ إنفاقها على العمّال الفقراء والمطرودين من العمل، يحافظ على مقدار الشغل الموجود في متناول المجتمع.

٤ ـ تؤدّي الحقوق الشرعيّة عن طريق إنفاقها على تحسين الوضع الصحّي وضمان سلامة التغذية للقوى العاملة المستفيدة من الزكاة، إلى زيادة الإنتاج. وبتعبير آخر: عندما يزداد استهلاك الفقراء بسبب إعطائهم الزكاة، تتضاعف طاقتهم الجسديّة، مما يؤدّي إلى بذل جهد أكبر في مجال

(١) انظر: غازي عناية: المالية العامّة والنظام المالي الإسلامي، ص٦٤ ـ ٨١.

العمل الإنتاجي، كما أنّ ارتفاع معدّل الاستهلاك يؤدّي إلى زيادة الطلب على السلع الاستهلاكيّة، وهذا بدوره يؤدّي إلى زيادة الطلب على العمَالة.

كما أن زيادة الإنتاجيّة في الفقرات ٢ و٣ و٤ تؤدّي إلى زيادة الطلب على العمالة أيضاً.

٥ ـ إنّ الضرائب الشرعيّة تؤدّي إلى تحوّل جزء من دخل الأغنياء إلى الفقراء، وكما نعرف إنّ النزعة الحدية في الاستهلاك لدى الفقراء هي أكثر منها لدى الأغنياء؛ إذاً فإن أخذ الزكاة يعني أنّ دخل الزكاة يصبح من نصيب شريحة تتمتّع بنزعة حدية عالية في الاستهلاك، وهذا بدوره يؤدّي إلى زيادة الطلب الفعّال في المجتمع. وتؤدّي زيادة الطلب إلى زيادة الإنتاج، كما أنّ الإنتاج الأكثر يمهّد الأرضيّة لتوفير الشغل لعدد أكبر من الأفراد[1].

٦ ـ الخُمس والزكاة تضاعفان حوافز العمل لدى الأفراد، ذلك لأنّ الفقير القادر على العمل مع وجود فرصة عمل مناسبة لشخصيّته ومكانته الاجتماعية لا يُعطى شيئاً من الخُمس والزكاة.

ب: التأثير في مستوى الأسعار

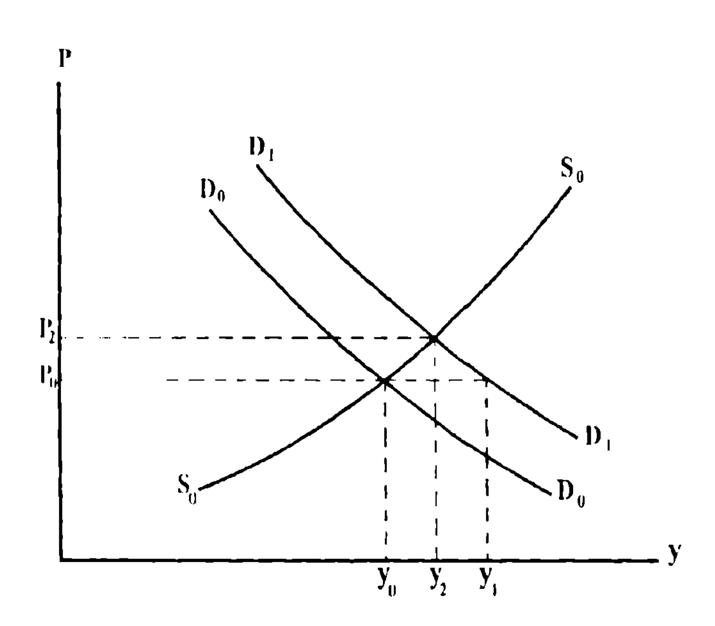
ينشأ ارتفاع مستوى الأسعار عادةً عن أمرين: التضخّم الناجم عن ارتفاع الطلب، والتضخّم الناجم عن ضغط التكلفة.

فكلّ تحوّلٍ في واحدٍ من دوالّ العرض والطلب الممهّد لمنحنيات IS وLM (العرض والطلب في سوق النقد، دالّة الضرائب، الادّخار، إستثمارات ونفقات الحكومة) يؤدّي بشكل عام إلى التحوّل في منحني إجمالي الطلب. وفي هذا المجال ـ وعلى المستوى الأوّلي ـ ترتفع قيمة، الناتج التوازني في جانب الطلب في الاقتصاد، إلى مستوى، وهذا يؤدي

(١) انظر: عبد الكريم، فتحي أحمد: النظام الإقتصادي في الإسلام، ص١١٥.



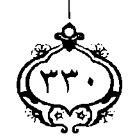
بفائض الطلب إلى مقدار ـ، وتبعاً لذلك فإنّ الأسعار تبدأ بالارتفاع. وارتفاع الأسعار يحوّل منحنيَيْ IS وLM إلى اليسار، ويؤدّي إلى انخفاض الناتج التوازني للطلب، إلى المنحني D1D1 الجديد حتّى مستوى Y2 وبينما يكون إجمالي الطلب في حالة الانخفاض من إلى، فإنّ ارتفاع الأسعار يستمر في رفع الناتج التوازني في جانب العرض من Y0 إلى Y2. وعندما تصل الأسعار إلى مستوى P2، يُحذف فائض الطلب، ويصل الاقتصاد إلى مستوى جديد من الناتج التوازني Y2 والشغل N2 (أكثر من مستوى الشغل الأوّلي). ويُطلق في الأغلب على تحوّل منحني الطلب في الاقتصاد إلى الأعلى: التضخّم الناجم عن ارتفاع الطلب.



رسم بياني للتضخّم الناجم عن الطلب

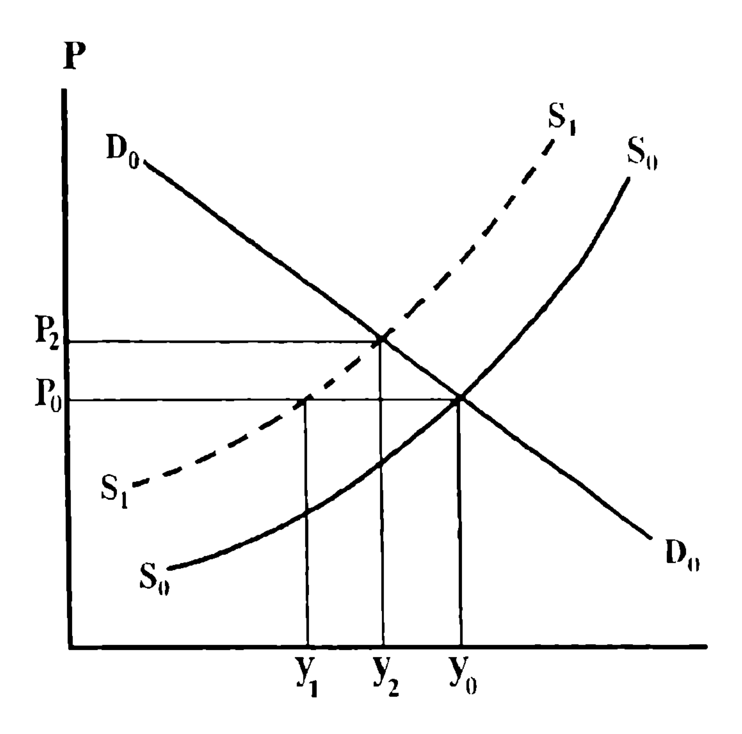
وكذلك من الممكن أن ينشأ التضخّم عن تحوّل منحني العرض في الاقتصاد إلى الأعلى.

إنّ تحوّل منحني العرض إلى الأعلى في مستوى الأسعار الأوليّة،



يؤدّي إلى ظهور فائض الطلب، ثمّ ارتفاع الأسعار، وتبعاً لذلك ألى هبوط الناتج التوازني على العكس من الحالة السابقة.

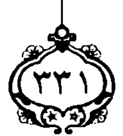
إنّ تحوّل منحني العرض يمكن أن يكون بذاته ناجماً عن الارتفاع في طلب الأجور، أو انخفاض الإنتاجيّة الحديّة للقوّة العاملة، أو ارتفاع تكلفة سائر الموادّ الأوّلية كالطاقة وما أشبه. ويُطلق على هذا النوع من التضخّم: التضخّم الناجم عن ضغط التكاليف.



رسم بياني للتضخّم الناجم عن العرض

بعد أن تعرّفنا على أسباب التضخّم، نبحث الآن عن تأثير السياسات المالية فيها:

١ ـ في ما يتعلّق بتأثير الحقوق الشرعيّة (الضرائب الشرعيّة) في الطلب الاستهلاكي، يرى متولّي ـ ولأسباب عديدة منها ارتفاع النزعة الحديّة في



الادخار لدى الفقراء ـ : أنّ الزكاة ـ بشكل عام ـ تزيد الطلب الاستهلاكي في المجتمع؛ إلاّ أنّ فريقاً آخر مثل درويش وزين

يناقشون في أدلّته ـ بناءً على بعض الإفتراضات ـ ويقولون: ليس صحيحاً أنّ الزكاة في المجتمع الإسلامي تؤدّي بالضرورة إلى ارتفاع حجم إجمالي الاستهلاك في المجتمع، وأنّها تزيد النزعة المتوسّطة والحديّة في الاستهلاك.

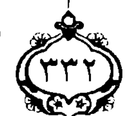
أمّا زرقاء فرغم قبوله ببعض إفتراضات هذين الشخصين، إلاّ أنّه يرى: أنّ زيادة إجمالي الاستهلاك بسبب تطبيق الزكاة هي من الآثار المتوقّعة تماماً، كما أنّ من المتوقّع أيضاً زيادة إجمالي الدخل بالقياس إلى السابق، وذلك بسبب تأثير الزكاة في إستثمار وإنتاجية الفقراء القادرين على العمل؛ بناءً عليه، لا يمكن الإدّعاء بشكل قاطع بارتفاع أو انخفاض نسبة إجمالي الاستهلاك إلى إجمالي الدخل.

ويرى آخرون أيضاً إمكانيّة دراسة أثر الزكاة على إجمالي الاستهلاك عن طريق معرفة حصّة كلّ صنف من الأصناف الثمانية (المستحقّة للزكاة) وكذلك معرفة كيفيّة التصرّف في هذه الحصّة، أي تحديد ذلك الجزء من الزكاة الذي يخصّصه كل صنف (من المستحقّين) لغرض الاستهلاك.

ويرى منذر القحف ـ إضافة إلى النقطة السابقة ـ : أنّ تطبيق الزكاة يؤدّي إلى زيادة الاستهلاك عن طريق زيادة رغبة الدافعين للزكاة في استهلاك قسم من مدّخراتهم إن لم تكن أمامهم فرص لاستثمارات مُربحة؛ ذلك لأنّ الفرض هو أنّ الزكاة تؤدّي إلى تناقص مستمر في المدّخرات الراكدة؛ وبناءً عليه فإن صاحب المال المدَّخَر يرجِّح استهلاك قسم منه على مشاهدة تناقصه المستمر[1].

---

(1) منذر قحف: الاقتصاد الإسلامي، ص١٢١ و ١٢٢، نقلاً عن: اقتصاديات الزكاة، ص٢١١.



ويقلّل سحيباني إحتمال وجود مثل هذا الأثر للزكاة، وذلك للأدلّة الآتية:

١ ـ من المحتمل أن يؤدّي هذا السلوك من قِبل المكلّف إلى استهلاك تبذيري وهو حرام؛ ذلك لأنّ هذا النوع من الإنفاق الاستهلاكي لا أثر للزكاة فيه إن كان للمتطلّبات المعيشيّة، أمّا إذا كان لغير ذلك فهو تبذير وحرام، سواء كان هذا الإنفاق بسبب الزكاة أو بسبب آخر. واحتمال أن يكون هذا الاستهلاك تبذيراً احتمالٌ كبير، ذلك لأنّه يأتي بعد الاستهلاك الطبيعي للمكلّف وفوق شأنه الاجتماعي المتعارف عليه عادةً.

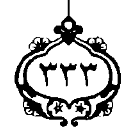
٢ ـ حتّى لو افترضنا أنّ الاستهلاك (المباح) يشمل استهلاك السلع الزخرفيّة أيضاً، فإنّ هذا الأمر يضرّ بالمقاصد الاقتصادية والاجتماعية الكبيرة للزكاة؛ ذلك لأن هذا النوع من الإنفاق يستتبع زيادةَ استهلاك السلع الزخرفيّة بوساطة الأغنياء بدلاً من استهلاك السلع الضروريّة بوساطة الفقراء؛ كما أنّ زيادة الاستهلاك في هذه الحالة يؤدّي إلى انخفاض الحجم المطلق لعائدات الزكاة، إذاً فإن هذا السلوك يعني التخلّي الواضح عن الأهداف المذكورة.

٣ ـ إنّ هذا السلوك هو نوع من حيل التهرّب من الزكاة، وقد أجمع الفقهاء على حرمة التحايل على الزكاة[١].

ويستنتج سحيباني في نهاية كلامه أنّ:

الزكاة لا تؤثّر في قرار المكلَّف بالاستهلاك أو الادّخار، بل يظهر تأثيرها الفعلي والمباشر في إجمالي الاستهلاك وإجمالي الادّخار عن طريق الآثار التوزيعيّة للزكاة؛ ذلك لأنّ الزكاة تؤدّي إلى إعادة توزيع الدخل من الأغنياء إلى الفقراء، وتتسبّب في زيادة حجم إجمالي الاستهلاك، وتقلّص إجمالي الادّخار في نهاية المطاف[٢].

(١) محمد إبراهيم سحيباني: تأثير الزكاة على استعمال الموارد الإقتصادية، المطبوع في كتاب: اقتصاديات الزكاة، تأليف منذر قحف، ص١٩٥ و ١٩٦.
(٢) المصدر نفسه، ص١٩٥.



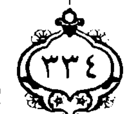
كان هذا البحث على أساس الرأي الفقهي لأهل السنّة الذي يقول بشمول الزكاة للادّخار أيضاً، وبالإمكان طرح نفس البحث حول الخُمس بناءً على قواعد الفقه الإمامي، ذلك لأنّه كما مرّ الحديث، تُعفى مؤونة السنّة للشخص عن الخُمس؛ ولهذا فإنّ بعض الأفراد يبادر إلى صرف فائض المؤونة قبل حلول رأس السنة الخمسيّة تهرّباً من دفع الخُمس. وهنا طُرِحت مسألة عدم شمول الإعفاء للمصارف الزائدة عن المقدار المتعارف عليه، ولكن لم تثبت حرمة اللجوء إلى الحيل الشرعيّة، إلاّ إذا بلغ الاستهلاك والصرف حداً يصدق عليه الإسراف.

والطلب على الاستثمار بشكل عام يتأثّر هو الآخر بمجموعتين من العوامل:

أ: العوامل الداخليّة:

بسبب تغيّر كُلفة رأس المال، ومن ذلك سعر الفائدة، فإنّ الطلب على الاستثمار يتغيّر على المنحني. فوضع الضرائب يؤدّي إلى زيادة هذه الكُفلة، وينخفض بالتالي الطلب على رأس المال؛ ولكن من جهة أخرى، تؤدّي زيادة الأرباح في النظام الإسلامي، إلى إستعداد أصحاب رأس المال لأخذ حصّةٍ أقل من الربح مما يقلّل من كُلفة الاستثمار. بناءً عليه فبإمكان الحكومة التأثير في سوق الاستثمار عن طريق تخفيض حصّتها من الربح في عقود الشركة مع القطاع الخاص بشأن إستغلال الأنفال. كما أنّ مصرف (في سبيل الله) في الزكاة والخُمس يعزّز من جهات عديدة الأسس التحتيّة للاستثمار، الأمر الذي يؤدّي إلى زيادة الأرباح في جانب رأس المال.

أضف إلى ذلك، أنّ الزكاة تؤدّي إلى عدم تجميد الرساميل النقديّة بوساطة أصحابها وذلك لكي لا تشملهم الزكاة. وإذا أضفنا إلى ذلك المنع



الشرعي لتجميد وحبس المال، فإنّ دور الزكاة في الإنتاج يتّضح أكثر فأكثر[1].

ب: العوامل الخارجيّة:

إنّ بعض العوامل كمسألة سلامة وأمن الإستثمار، وانخفاض حجم المخاطرة، تؤثّر في حجم الطلب على الإستثمار، حيث تنقل المنحني إلى الأعلى.

وفي النظام الإسلامي، تضاعف السياسات المالية، ولأسباب عديدة، من حوافز الإستثمار والتمويل:

١ ـ أحد مصارف الزكاة هو تسديد ديون الغارمين، أي الأفراد المفلسين العاجزين عن تسديد الديون المتراكمة. كما أنّ قسماً من الخُمس يمكن صرفه في هذا المجال أيضاً. وهذا الأمر يوفّر غطاء السلامة والأمان للمستثمِر؛ ذلك لأنّه يعرف سلفاً أنّه سيكون من مستحقّي الزكاة في ما إذا خسرت إستثماراته.

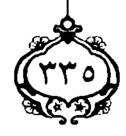
٢ ـ صرف الزكاة لتسديد ديون الغارمين يؤدّي إلى الاستقرار في سوق القرض الحسن؛ ذلك لأنّ المُقرِض يثق بأنّه سوف لا يخسر أمواله في حالة إفلاس المديون.

٣ ـ إنّ ثبات أحكام الزكاة (الوعاء والسعر) طوال الزمن يُعدّ من عوامل تقليص مُخاطرة الاستثمار، ويؤدّي بالتالي إلى مضاعفة حوافز الإستثمار.

٤ ـ إنّ الأجواء السياسيّة والاجتماعية الهادئة والمستقرّة تؤدّي إلى تنشيط الاستثمارات أكثر فأكثر؛ لأنّ أجواء الاستقرار والهدوء تحد من درجات المخاطرة والمغامرة، والزكاة تؤدّي هذه المهمّة بسبب دورها في

---

(١) تتعلّق الزكاة ـ في الفقه الشيعي ـ بالمسكوكات الذهبية والفضية المجمَّدة طوال السنة، إلى جانب عدم ثبوت حرمة الإكتناز بشكل مطلق؛ أمّا في الفقه السُنّي فإنّ الزكاة تتعلّق بالنقود العصرية أيضاً إذا كانت مُجمّدة وخارجة عن التداول.



تأليف قلوب أبناء المجتمع (عن طريق الإنفاق على الفقراء والمساكين) وفي الدفاع عن الأمّة الإسلاميّة.

٥ ـ إنّ أسعار الزكاة هي أسعار نسبيّة، وهذا الأمر هو من عوامل الحثّ والترغيب في الإستثمار، خلافاً لضرائب بعض الدول التي تعتمد الأسعار التصاعديّة[١].

٦ ـ تتعلّق الزكاة بصافي الدخل، أي بعد طرح التكاليف. أمّا في الخُمس، فبالإضافة إلى تكاليف الإنتاج، فإنّ المؤونة (النفقات المعيشيّة) تُطرح من الدخل أيضاً؛ بناءً عليه فإن هذه الضرائب لا تقلّص حوافز الاستثمار.

٧ ـ تُعدّ الضرائب الشرعيّة نوعاً من العبادة، ويكون إخراجها طوعاً وبحوافز دينيّة؛ ولذلك فهي لا تقلّل من حوافز المستثمر. ليس هذا فحسب، بل وتحفِّزه للحصول على دخل أكبر لكي يستطيع دفع مبالغ أكبر عبر فريضة الخُمس أو الزكاة؛ لأنّه يعتبر دفع هذه الضرائب تزكية للذّات وتطهيراً للأموال. كما أنّ التعامل اللائق الذي يواجه المستثمر من جباة الضرائب الشرعيّة، وثقتهم بما يقدّمه دافع الضريبة من معلومات حول حجم أمواله، كلّ ذلك له تأثيره الإيجابي في هذا المجال. أضف إلى ذلك، أنّ محفِّزات المنتج لمواصلة الاستثمار لا تنحصر في الربح الأكثر فقط؛ بل يهدف للعمل على توفير الحاجات الأساسيّة للمجتمع أيضاً، إلى جانب تأمين حياته المعيشيّة، وهذه الحوافز الإيجابيّة الخيّرة لا تتأثّر سلباً بأخذ الضرائب الشرعيّة منه.

٨ ـ إنّ مصارف الخُمس والزكاة محدَّدة سلفاً من قِبل الشرع، ودافعوا هاتين الضريبتين يعرفون تماماً وبوضوح كيفيّة صرفهما. أمّا سائر الضرائب فهي الأخرى تُصرف تحت إشراف الإمام المعصوم عليه السلام أو الفقيه العادل؛

(١) أنظر: منذر قحف: اقتصاديات الزكاة، ص١٨٢ ـ ١٨٩.



ولذلك فإنّ المشمولين بها يدفعونها عن رغبة واشتياق، ويثقون بكيفيّة إنفاقها والتصرّف بها.

٩ ـ ومن ميزات الضرائب الإسلاميّة، أنّ المبالغ المستحصلة من كل مدينة أو قرية تُصرف في البدء من أجل سد احتياجاتها نفسها، ثمّ يُرسل الفائض إلى مركز المنطقة، وإذا بقي هناك فائض بعد سد احتياجات المنطقة يُرسل الفائض إلى مركز الولاية، ثمّ إلى العاصمة (سُنَن النبي، ٨٠). وواضح أنّ صرف المبالغ في نفس المنطقة، يُضاعف ثقة ورغبة الأفراد بدفع الضريبة، ويُقلِّص تكاليف جمعها[١].

إنّ هذه الميزة وسائر المميّزات التي ذكرناها سابقاً، هي خير دليل على زيادة الضرائب في هذا النظام، ولكنّها ـ وبتعبير آخر ـ تدل على عدم تقلّص حوافز الاستثمار أيضاً؛ إذاً، نستطيع الاستنتاج من كل هذه المميّزات، أنّ الطلب على الاستثمار في النظام الإسلامي يرتفع أيضاً بسبب السياسات الماليّة. كما أنّ حجم النفقات الحكوميّة يزداد أيضاً إذا ما أخذنا بالاعتبار إنفاق الإيرادات المستحصلة من الأنفال والخُمس والزكاة وغيرها. ولكن لابدّ من الالتفات إلى أنّ ارتفاع الطلب هو من عوامل التضخّم، إلاّ أنّ زيادة إجمالي العرض بسبب زيادة حجم الاستثمار وارتفاع مستوى الشغل والإنتاج، تُلغي آثار ضغط الطلب في نهاية المطاف، فلا ترتفع الأسعار. أضف إلى ذلك بإمكان الحكومة أخذ بعض الضرائب سلعاً (وليس نقداً) مما يقلّل من تأثيرها في الطلب الاستهلاكي.

على كل حال، إذا ما ارتفعت الأسعار بسبب الإزدياد السكّاني، وبروز الطلب الإضافي في المجتمع، أو لأيّة أسباب أخرى (مثل زيادة التكاليف)، وأدّى ذلك إلى إنخفاض القدرة الشرائيّة للشرائح الاجتماعية ذات الدخل المحدود، فبإمكان الحكومة المبادرة إلى إبرام عقود جديدة في

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١٤٠.



مجالات الشركة والمزارعة، وعرض جزء من الثروات الطبيعيّة للإستغلال والإستثمار، أو المبادرة إلى تسهيل شروط العقود كتخفيض حصّة الحكومة في الأرباح، ورسوم الامتيازات، وإجارة الأراضي والمعادن، مما يمهّد الأرضيّة لارتفاع عرض السلع في المجتمع، والحدّ من ارتفاع الأسعار، بل وانخفاض الأسعار أيضاً. كما أنّ الإيرادات العائدة للحكومة من هذه الثروات قد تؤدّي إلى استغناء الحكومة عن اللجوء إلى أخذ الضرائب الباهظة من المنتجين والاقتراض من البنك المركزي لسدّ العجز في الميزانيّة، ولهذا الأمر تأثيره البالغ في الحدّ من التضخّم في المجتمع.

ج: النموّ الاقتصادي والتنمية الشاملة:

إنّ أحد الأهداف التي تضمن الاستقرار الاقتصادي، هو تحقيق النمو المنشود الذي يفتح الطريق أمام تحقّق الرفاه لعامّة أفراد المجتمع، وكذلك الأهداف الأخرى للنظام كالاستقلال والقوّة الاقتصادية.

إنّ وجود الموارد الكثيرة من الأنفال وسائر الثروات الطبيعيّة كالأراضي الموات والعامرة، والغابات، والبحار، والأنهار، والفضاء، والمعادن، وكذلك سائر الأموال والثروات التي تحصل عليها الحكومة الإسلاميّة عن الطرق المختلفة، تُعدّ من العوامل المصيريّة في التقدّم والنمو والحيويّة الاقتصادية.

إنّ إعمار الأراضي الموات وتوظيفها في قطاعات الزراعة، والتربية الحيوانيّة، والسكن، والصناعة، وكذلك الاستفادة من الأراضي العامرة التي هي من الأنفال. كلّ ذلك يؤدّي إلى زيادة حجم إجمالي الناتج القومي، ونمو القطاعات الاقتصادية المختلفة. كما أنّ استغلال المياه المعطّلة في الأنهار والبحار، واستخراج المعادن وتحويلها إلى منتوجات صناعيّة هي الأخرى تساعد أيضاً على النمو والازدهار الاقتصادي.



إنّ الأمور التي أشرنا إليها لدى الحديث عن الاستثمار، تكشف بوضوح عن دور هذه السياسات في الازدهار الاقتصادي.

لقد أنتجت السياسات الماليّة في صدر الإسلام، التنمية الاقتصادية والازدهار. وما نقرأه عن أوضاع الفقر التي كان يعاني منها المسلمون، إنما تعود إلى لسنوات الأولى لهجرة المسلمين من مكّة إلى المدينة المنوّرة. أمّا بعد صلح الحديبيّة فإن أوضاع المسلمين بدأت تتحسّن، ثمّ اتجهت نحو الازدهار بشكل كبير بعد فتح مكّة. وهكذا استمرّ هذا النمو في عصر الخلفاء أيضاً. ومن أبرز ما يكشف عن زيادة الدخل وارتفاع القدرة الضريبيّة في صدر الإسلام هو تعزيز البنى التحتيّة للاقتصاد وتكوين فائض الميزانيّة السنويّة في بيت المال. لقد كان الركود الاقتصادي، ونُدرة الثروات المالية والبشريّة، وضرورة التصدّي لهجمات الأعداء، من أكبر المشاكل الاقتصادية في ذلك العصر، ولكن رغم ذلك فقد استطاع النبيّ الأعظم ﷺ بفضل الخطوات التي أشرنا إليها في ما سبق، إنقاذ المسلمين من ذلك الوضع المتأزّم، وخلق الأرضيّة اللازمة لزيادة الإنتاج، وتحقيق التقدّم العلمي والفنّي، وزيادة الشغل لعوامل الإنتاج، وذلك عن طريق تهيئة الإمكانيّات المطلوبة لتنشيط الزراعة والتجارة والمؤسّسات الاقتصادية العمليّة، وبفضل هذه السياسات، شهد إقتصاد المدينة المنوّرة إزدهاراً منقطع النظير[١].

د: الحدّ من التقلّبات الاقتصادية

إنّ التقلّبات الاقتصادية، كدورات الازدهار والركود، تُخرج عجلة الاقتصاد من حالة التوازن، ولذلك تبادر الحكومات عادةً إلى اتخاذ سياسات معيّنة لمواجهة هذه التقلّبات، ولكن هناك بالطبع من يرى: أنّ وجود الدورة التجاريّة في الاقتصاد أمر طبيعي، وأنّ اتخاذ أيّة سياسات في

---

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١٤٣.



مثل هذه الحالات يؤدّي إلى المزيد من تردّي الأوضاع، ورغم ذلك فهناك اتفاق بشأن السياسات التي تؤدّي بشكل تلقائي إلى استقرار الاقتصاد، وهذه هي ميزة الضرائب الإسلاميّة.

فالخُمس والزكاة ـ كما لاحظنا ـ هي ضرائب نسبيّة، والخراج ـ هو الآخر ـ يؤخَذ بما يناسب إجارة الأرض. وتُساعد الضرائب النسبيّة، عن طريق المضاعف على استقرار الأوضاع الاقتصادية؛ ففي ظروف الازدهار تحدّ من وتيرة التضخّم، أي تقلّل من تأثير إرتفاع إجمالي الطلب على الدخل القومي، أمّا في حالات الركود وانخفاض إجمالي الطلب، فهي تمنع شدّة وتيرة الانخفاض في الدخل القومي. ومن وجهة نظر السياسة الماليّة فإنّ الاستفادة من الضرائب النسبيّة أفضل من الضرائب الثابتة[1].

ومن البديهيّات أن يتضاعف عدد الفقراء في ظروف الركود الاقتصادي، وفي هذه الحالة تزداد نسبة ما يُصرف من الزكاة، مما يؤدّي إلى زيادة إجمالي الطلب. وما يؤكّد هذا الكلام هو عدم انخفاض مقدار الزكاة بنفس نسبة إنخفاض الناتج الحقيقي؛ ذلك لأنّ حساسيّة الزكاة بإزاء مقدار الإنتاج ضعيفة.

أمّا في ظروف الازدهار، فعلى العكس من ذلك، يؤدّي صرف الزكاة إلى تقلّص عدد الفقراء بشكل تدريجي، وإلى تقلّص مقدار ما يُصرف من الزكاة وزيادة المقدار المستثمَر منها، ويستتبع بالتالي انخفاض الطلب. وتقوم هذه المعادلة بالطبع على الرأي القائل بإمكانيّة صرف قسم من إيرادات الزكاة المدّخرة من السنين السابقة في حالات الركود، وإمكانيّة ادّخار جزء من الزكاة في ظروف الازدهار. ولكن هناك من يعارض هذا الأسلوب، ويرى وجوب صرف كل إيرادات الزكاة في وقتها، وعدم إمكانيّة ادّخار شيء منها للمستقبل[2].

---

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١٣٨.
(٢) منذر قحف: اقتصاديات الزكاة، ص١٦٦.



وهناك عامل آخر يقوم بدوره في التأثير في الاستقرار، وهو مرونة نسبة الخراج، وكذلك مرونة الحصّة الربحيّة للحكومة من عقود المزارعة والشركة بينها وبين القطّاع الخاص؛ إذ بإمكان الحكومة تخفيض هذه الأسعار والحصص في حالات الركود، ورفعها في أوضاع الازدهار، ونلاحظ هذه النقطة بوضوح في عهد الإمام عليّ عليه السلام لمالك الأشتر حيث يشير الإمام إلى ضرورة تقليل الخراج في ظروف الجفاف والركود بدون أن ينتابه القلق؛ ذلك لأنّ هذه الخطوة تؤدّي إلى زيادة دخل الناس وازدهار الاقتصاد. وباستطاعة الوالي مضاعفة الخراج مرّة أخرى بعد تحسّن الأوضاع. وهناك شواهد كثيرة تدل على عدم ثبات الخراج على وتيرة واحدة دائماً، بل كان يتغيّر باستمرار حسب متطلّبات الظروف[1].

ثانياً: التأثير في التخصيص

تخصيص الموارد يعني بشكل عام: تخصيص الموارد المختلفة للمصارف المنافسة في مختلف القطاعات الاقتصادية. ويُعدّ التخصيص المفيد والعملي من الأهداف الرئيسيّة للنظم الاقتصادية. ويؤدّي التخصيص المفيد في وضعٍ معيّن إلى الحدّ من إهدار الموارد والإمكانيّات الاقتصادية من جهة، وإلى الاستفادة الفُضلى منها. وإذا تمّ تخصيص الموارد بشكل مفيد وعملي، فإنّ المجتمع سوف يتمتّع بأقصى درجات الرفاه، إذ إنّ المستهلِك يشتري السلعة بسعرٍ يعادل رضاه النهائي، والمنتِج يبيع سلعته بإزاء سعرٍ يعادل التكلفة النهائيّة للوحدة المنتَجة.

ويعمل النظام الاقتصادي الكلاسيكي الحديث، وكذلك النظام الكينزي على استخدام آلية السوق، بشيء من التعديل والإصلاح، من أجل هذا الأمر. أمّا النظام الإشتراكي فهو يؤكّد على النظام الحكومي للحصول على التخصيص المنشود للموارد.

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص١٣٩.



ويزعم الاقتصاد الرأسمالي أنّ من الممكن أن تؤدّي آلية السوق في وضع تنافسي كامل إلى أفضل تخصيص للموارد، إلاّ أنّ القضيّة الرئيسيّة هنا هي صعوبة تحقّق وضع السوق التنافسي الكامل عمليّاً، واستحالته في بعض السلع[1].

في النهج السابق، لا يبدو اللامساواة القائمة في العائدات أمراً مشروعاً فحسب، بل يُصبح هذا الأمر دائمياً وراسخاً. فالذين يتمتّعون بقوّة إقتصاديّة أكبر، يملكون عدداً أكبر من الأصوات في السوق، وبإمكانهم توظيف مصادر الإنتاج في المجتمع من أجل إنتاج ما يرغبون، والذي قد لا يكون (في أكثر الحالات) مقبولاً اجتماعياً. ثمّ إنّ هذا النهج لا يعير إهتماماً للآثار الخارجيّة للإنتاج والاستهلاك ولا يحسب لها أي حساب. فمثلاً قد يكون الطلب على إنتاج المشروبات الكحوليّة، أو الآلات الموسيقيّة، أو آلات القمار مقبولاً من وجهة النظر الاقتصادية، ولكنّه لا يكون كذلك من وجهة النظر الاجتماعية.

وفي الاقتصاد الإسلامي، يتعيّن تخصيص الموارد في البدء عن طريق عوامل السوق، إلاّ أنه يتم الإصلاح والتعديل إذا جاء هذا الخصيص منافياً في بعض المجالات لأهداف المجتمع أخلاقيّاً واجتماعياً[2].

وبإمكان الحكومة في هذا النظام، توجيه المؤسّسات الاقتصادية نحو السلع الضروريّة والمفيدة للمجتمع، ووضع إنتاج السلع الكماليّة في آخر سلّم أولويّات الإنتاج، وذلك عن طريق تعيين وتغيير أسعار الموارد المخوّلة للقطاع الخاص أو حصّتها من أرباح الشركة.

ونقوم الأنفال وسائر الثروات الطبيعيّة، بدورٍ مهمّ في تخصيص الموارد. حيث بإمكان الحكومة عن طريق التنويع في شروط تسليم هذه

---

(١) يد الله دادگر: ماليه ي عمومي، ص٩٣ ـ ٩٩، بتصرّف وتلخيص.

(٢) محمد اكرم خان: تخصيص منابع در اقتصاد اسلامي، مقالة في كتاب: مباحثي در اقتصاد خرد «نگرش اسلامي»، ص٣٥٥.



الموارد للأنشطة المختلفة، وأيضاً عن طريق تغيير حصّتها في أرباح عقود المشاركة، توجيه الموارد نحو إنتاج السلع والخدمات التي تحظى بالأولويّة. كما يمكن انتهاج هذا الأسلوب للتأثير في تخصيص الموارد على المناطق المختلفة.

وحسب رأي بعض الباحثين، بإمكان الزكاة أيضاً التأثير في تخصيص الموارد، وذلك عن طريق توظيف بعض السياسات الزكويّة، إنْ في جانب التحصيل أو في جانب المصرف. من ذلك ما يأتي:

١ ـ استخدام الزكاة لزيادة الطلب في بعض القطاعات، وذلك عن طريق جمع وتوزيع الزكاة نقداً[(١)]. ومن أساليب استخدام هذه السياسة، أن تقوم دائرة الزكاة بجبايتها نقداً، ثمّ تقسيمها بين الفقراء في إطار «كوبونات» تكون صالحة لشراء سلع معيّنة وفقاً للخطّة، ثمّ يقوم البائعون بتنقيد الكوبونات عند دائرة الزكاة.

٢ ـ توظيف إيرادات الزكاة لمساعدة بعض القطاعات المحدّدة كالتعليم والصحّة.

٣ ـ توظيف إيرادات الزكاة في مشاريع تنموية تتعلّق بالفقراء.

كما يمكن أن يكون لصرف إيرادات الزكاة والخُمس وسائر أموال الحكومة تأثيره في تخصيص الموارد من الجهات الآتية:

١ ـ التأثير على تخصيص الموارد بين القطاعات المختلفة الزراعيّة والصناعيّة وغيرهما.

٢ ـ التأثير في تخصيص الموارد بين المدن والمناطق المختلفة.

٣ ـ التأثير في تخصيص الموارد بين المشاريع المفيدة وغير المفيدة.

٤ ـ التأثير في تخصيص الموارد بين الاستثمارات البشريّة والطبيعيّة.



(١) منذر قحف: الإقتصاد الإسلامي، ص١٨٤.

٥ ـ التأثير في تخصيص الموارد بين السلع الضروريّة والزخرفيّة.

وواضح أنّ للإيرادات الحاصلة من الخُمس أيضاً إمكانيّة التأثير في تخصيص الموارد في بعض الأمور المذكورة.

ثالثاً: التأثير على التوزيع

تُعدّ مسألة التوزيع من الموضوعات الرئيسيّة في تحديد السياسة الماليّة، كما تقوم بدور مصيريّ في تحديد الضرائب والنفقات الحكوميّة. وعند غياب الإجراءات السياسيّة والموضوعات القيميّة في إصلاح وضع التوزيع القائم، فإن توزيع الدخل والثروة يتوقّف قبل كلّ شيء على مدى كفاءة عوامل الإنتاج. إنّ توزيع الدخل المستند إلى كفاءة الوسائل، يتحدّد على أساس تسعير الوسيلة، الذي يعادل بين قيمة مردود العوامل وبين قيمة إنتاجها النهائي في السوق التنافسيّة. إذاً، فتوزيع الدخل بين الأفراد، يتوقّف على المعروض من العوامل والثمن الذي تحصل عليه في السوق.

وقد لا يكون توزيع الدخل مطابقاً لما يعتبره المجتمع منصفاً وعادلاً. فإذا كان تحديد قيمة عوامل الإنتاج، ومنها الأجور وسائر عائدات الخدمات الشخصيّة، يتم بشكل تنافسي، فقد لا يكون نمط التوزيع الحاصل مقبولاً. فهذا النمط ينطوي على درجة كبيرة من اللامساواة، خاصّةً في ما يتعلّق بتوزيع دخل رأس المال، ومهما يكُن من فروق بين نظريّات العدالة في التوزيع، فإنّ الأغلب يرى ضرورة بعض التعديلات في هذا المجال.

إنّ تحليل الاقتصاد الحديث لا يريد مواجهة هذه القضيّة. فجوهر إقتصاد الرفاه الحديث هو تعريف الكفاءة الاقتصادية بدون الاهتمام بالملابسات المرتبطة بالتوزيع. إنّ التغيير في الوضع الاقتصادي إنما يكون ـ حسب التعريف ـ ذا كفاءة (أي يغيّر الرفاه نحو الأحسن) إذا ما كان تحسين وضع شخصٍ ما (ألف، مثلاً) لا يتم على حساب تدهور أوضاع آخرين

(مثلاً: ب وج)، وليس من الممكن استخدام هذا المعيار الذي يمكن تعريفه وإصلاحه بطرق مختلفة، لاتخاذ خطوات عمليّة في مجال إعادة التوزيع الذي يؤدّي ـ حسب التعريف ـ إلى تحسين وضع (ألف) على حساب وضع (ب وج). ورغم أنّ قاعدة (تنفيع الشخص دون الإضرار بآخر) قدّمت خدمات كثيرة في تقييم كفاءة السوق، كما كانت مفيدة في تقييم بعض جوانب السياسة العامّة، إلاّ أنها لا تساعد إلاّ قليلاً في الموضوعات الاجتماعية الأساسيّة للتوزيع، وإعادة التوزيع.

إنّ الإجابة في السؤال المرتبط بالتوزيع المنصف، تتضمّن ملاحظات الفلسفة الاجتماعية وقيمة التحكيم. ويطرح الفلاسفة بعض الإجابات، منها أنّ الأشخاص هم أصحاب حقّ بالنسبة إلى النتائج الحاصلة عمّا يملكونه بشكل خاص، وأنّ التوزيع ينبغي أن يكون بشكل يوفّر الحدّ الأقصى من الرضا..[1].

في النظام الاقتصادي الإسلامي يُعدّ العمل والحاجة هما ملاك توزيع الدخل والثروة. ويتحقّق هذا الهدف عبر مراحل ثلاث: توزيع ما قبل الإنتاج، وتوزيع أثناء أو ما بعد الإنتاج، وإعادة التوزيع، ودور السياسة الماليّة واضح في المراحل الثلاث.

أ: ما قبل الإنتاج

المقصود بتوزيع ما قبل الإنتاج هو طريقة استفادة المسلمين من الثروات الطبيعيّة كالأرض، والماء، وسائر المباحات العامّة (الأسماك والطيور). وكما ذكرنا في الفصل الرابع، فهناك بعض الحدود التي تمنع من تراكم الموارد والثروات المذكورة بيد فئة خاصّة، وحرمان الفئات الأخرى منها، وتقضي على أوّل وأهم عامل لإيجاد الفجوة الطبقيّة بين شرائح

(١) ريچارد. ا. ماسگريو و پكي. ب. ماسگريو: ماليه ي عمومي در تئوري و عمل، ج١، ص١٤ ـ ١٥.



المجتمع المختلفة. ومن الخطوات العمليّة في هذا المجال، يمكننا الإشارة إلى إمكانيّة تخويل منافع هذه الموارد (بدون عوض أو بإزاء مبالغ زهيدة) للشرائح الاجتماعية ذات الدخل المحدود.

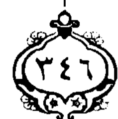
ب: ما بعد الإنتاج

عندما توضع الموارد الأوليّة على خط الإنتاج، فإنّ الأرباح الحاصلة من ذلك تُقسَّم بين الأفراد الذين كان لهم دور في عمليّة الإنتاج. وفي النظام الرأسمالي يكون المحور الرئيسي في هذا التوزيع هو رأس المال، الأمر الذي ينتهي إلى استغلال العمّال. أمّا في الاقتصاد الإسلامي، فعندما لا يساهم رأس المال في مخاطرة الإنتاج، لا تكون له حصّة في الربح، وذلك بسبب تحريم الفائدة، بينما تستطيع القوّة العاملة، الحصول على حصّتها من الربح عن طريق الأجور أو المشاركة في عمليّة الإنتاج والتجارة (المزارعة والمساقاة والمضاربة والشركة).

وكما أشرنا في ما سبق، فإنّ الحكومة تستطيع، عند إبرام عقود الشركة أو الإجارة، تعيين حصّتها من الربح أو الإجارة بما يتناسب مع وضع الفئات المختلفة من حيث الدخل.

ج: إعادة التوزيع

رغم أنّ قاعدتي توزيع ما قبل الإنتاج وتوزيع ما بعد الإنتاج تُمهّدان الأرضيّة في النظام الاقتصادي الإسلامي لتحقيق التوازن الاجتماعي ومكافحة الفقر إلى حدٍّ كبير، إلاّ أن هناك خطوات أخرى تُتّخذ من أجل إجتثاث الفقر بالمرّة، وتحقيق التوازن الاقتصادي الكامل وإعادة توزيع الدخل. إنّ القواعد المرتبطة بتوزيع ما قبل وما بعد الإنتاج، لا تؤدّي دورها إلاّ في نطاق الأفراد القادرين على العمل الاقتصادي. أمّا العاجزون عن ذلك كالطاعنين في السنّ، والأيتام، والمعوّقين، والمرضى، فلابدّ أن



يتمتّعوا أيضاً بشيء من متوسّط الرفاه. كما أنّ الذين يعملون اقتصاديّاً ينقسمون إلى فئات ثلاث:

١ ـ الذين لا يتمتّعون بالمقدار اللازم من الموهبة والقوّة والمبادرة، مما لا يجعلهم قادرين على توفير حاجاتهم المعيشيّة في مستوى متوسّط الرفاه الاجتماعي عن طريق العمل.

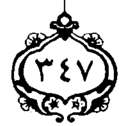
٢ ـ الذين يتمتّعون بالموهبة والقدرة الكافيتين لتأمين حياتهم المعيشيّة.

٣ ـ الذين يستطيعون عن طريق العمل الاقتصادي، إضافة إلى اكتساب الدخل الكافي لتأمين حياتهم المعيشيّة، أن يتمتّعوا بفائض الدخل أيضاً.

إنّ الاختلاف بين هذه الفئات الثلاث أمر تكويني ناجم عن الاختلاف بين البشر في الخلقة، وهو اختلاف لا يمكن القضاء عليه، الأمر الذي يؤدّي بالتالي إلى اتساع الفجوة شيئاً فشيئاً بين الفئة الثالثة من جهة والفئتين الأولى والثانية من جهة أخرى، وفي حالة فقدان الأداة اللازمة لتعديل الوضع، فإنّ الحالة قد تنتهي إلى إتساع الفواصل الطبقيّة أكثر فأكثر؛ إذاً فإنّ أبناء المجتمع ينقسمون بشكل عام إلى أربعة أقسام، يفتقر قسمان منهما إلى الدعم المالي.

إنّ من أهم أهداف الإيرادات الضريبيّة للحكومة كالخُمس والزكاة، هو تحسين وضع توزيع الدخل؛ حيث يؤخذ من الأغنياء قسم من إيراداتهم لكي يُصرف بشكل أساسي لمساعدة الفقراء، إمّا بشكل مباشر عن طريق إعطائهم المال، وإمّا بشكل غير مباشر عن طريق صرفه في مجالات تعود بالنفع الشامل للفقراء أيضاً (سبيل الله).

ومن جهة أخرى، بإمكان الحكومة توظيف بعض إيرادات استثماراتها في الموارد الطبيعيّة، كمصدر غني لتوفير عمليات الدعم المذكورة. كما بالإمكان استخدام إيراداتٍ أخرى كالصدقات والكفّارات والأوقاف أيضاً إلى جانب الدخل الحاصل من الثروات الطبيعيّة، في تقوية ودعم الضمان الاجتماعي، وحماية الطبقات المحرومة في المجتمع.



٣ ـ تأثير السياسة النقديّة

تُطبَّق السياسات النقديّة عادةً عن طريقين، وبسبب تحريم الربا فإن أغلب هذه السياسات تختلف عن السياسات المتداولة في النظم الربويّة. وند بحثنا عن هذه السياسات وأدواتها في الفصل السادس. وأهم أدوات السياسة النقديّة في النظم الربويّة، هي سندات القرض التي يتم التخطيط لها على أساس سعر الفائدة، بينما أكثر الأدوات تأثيراً في النظام الإسلامي، هو أوراق المشاركة القائمة على أساس عقد الشركة. وإعادة حسم السندات هي أداة أخرى في النظام الربوي، والتي لا يسمح بها النظام البنكي اللاربوي. أمّا التغيير في الاحتياطي القانوني، فرغم إمكانيّة استخدامه في النظامين، إلاّ أنّه يفتقد الكفاءة اللازمة عادةً؛ وذلك بسبب وجود فائض في مدّخرات البنوك.

ونبحث هنا ـ كما في القسم السابق ـ عن آثار هذه السياسات في الأصعدة الثلاثة. لذلك فإننا نبحث في البدء عن مدى قابليّة النظام البنكي اللاربوي لتحقيق أهداف السياسات مقارنة بالنظام الربوي، ثمّ نبحث عن كفاءة الأدوات المتداولة في هذا النظام.

أوّلاً: التأثير في الاستقرار

إنّ تطبيق السياسة النقديّة في إطار النظام البنكي اللاربوي، وحذف الأنشطة الربويّة يرفع من مستوى العمالة، وذلك بسبب ارتفاع معدّلات العرض والطلب في مجال الاستثمار، وإنّ إشتراك أصحاب المدّخرات مع أرباب العمل في عمليّة الإنتاج يؤدّي إلى زيادة وتحسين الإنتاجيّة. وبسبب حذف المضاربات الصورية، فإن التكلفة النهائية تنخفض ويزداد معدّل الرّبح، ويؤدّي بالتالي إلى ارتفاع إجمالي الناتج القومي والحدّ من التضخّم. كما أنّ التقلّبات الاقتصادية في هذا النظام هي أقل منها في النظام الربوي.

أ: زيادة إمكانيات العمل والإنتاج

تُعدّ البطالة من المشاكل الاقتصادية ـ الاجتماعية المعروفة التي تؤدّي إلى إهدار الكرامة وخفض الإنتاج والادّخار[1]، ومن أهم عوامل انتشار الفقر وتشديده في المجتمع. أمّا هبوط معدّل البطالة في بلدٍ مّا، فيُعدّ من منحنيات التنمية في ذلك البلد. من هنا فإنّ أحد أهداف السياسات الاقتصادية هو إيجاد المزيد من فرص العمل للعاطلين.

ومن العوامل المؤثّرة في تحسين وضع العمالة والإنتاج في البلد هو وجود رأس المال الكافي والأرضيّة اللازمة للاستفادة منه. في النظام الربوي يرجِّح أصحاب المدّخرات والمؤسّسات النقديّة أخذ الفائدة الربويّة على إستثمار أموالهم في الأنشطة الإنتاجية، وذلك بسبب وجود وثبات الفائدة وسلامتها من المخاطرة. أمّا في النظام الإسلامي فإنّ تحريم الربا وعدم شرعيّة سندات القرض يمنعان من الاتجاه نحو توظيف المدّخرات في الأعمال الربويّة والمضاربات الصورية، وتبقى المشاركة مع المنتجين في التمويل والاستثمار، هي الطريق الوحيد أمام أصحاب المدّخرات؛ وفي غير هذه الحالة تبقى مدّخراتهم بدون أيّة زيادة؛ بل وقد تهبط قيمتها الحقيقيّة في الظروف التضخّميّة. من هنا فإنّ الأموال المعروضة للإستثمار ترتفع معدّلاتها في الاقتصاد بشكل عام[2]. وبغض النظر عن ذلك، فإنّ دوافع شراء أوراق المشاركة هي أكثر من حوافز شراء سندات القرض؛ ذلك لأنّ المسلمين يجتنبون شراء هذه السندات بسبب تحريم الربا، والدليل على ذلك هو عدم نجاح إصدار سندات القرض في إيران قبل الثورة الإسلاميّة.

في النظام البنكي الإسلامي يؤدّي بيع أوراق المشاركة بأسعار أقل إلى

(1) دني مي يرز و... : دوره ي كامل علم اقتصاد، ص٣٨٣.

(2) السيد محمّد باقر الصدر: اقتصادنا، ص٦٢١ ـ ٦٢٣؛ ايرج توتونچيان: مقالة في الندوة الرابعة للأعمال المصرفية الإسلامية.



زيادة إقبال الناس على شرائها، مما يعني وضع مبالغ أكبر تحت تصرّف البنوك لغرض الإستثمار، كما إنّ البنوك تجذب مقادير أكبر من ودائع الناس عن طريق تقليص حصّتها الربحيّة.

من جهة أخرى، لا يوجد الطلب على الاستثمار في النظام الربوي إلاّ إذا كان معدّل الإنتاجيّة في الاستثمار أكثر من سعر الفائدة لسندات القرض. أضف إلى ذلك، في حالة توقّع هبوط سعر الفائدة، فإن الطلب على المبالغ يتقلّص، حتّى مع افتراض تفوّق مردود رأس المال من الفائدة. بينما في نظام المشاركة، يكون الإقبال على الاستثمار قائماً، مادام معدّل الإنتاجيّة هو أكبر من الصفر، وذلك بسبب عدم إمكانيّة المضاربات الصورية والحصول على فائدة ربويّة للمال. وفي هذا النظام يتم في البدء مقارنة الأنشطة المختلفة بعضها بالبعض الآخر، ثمّ يتّجه الإستثمار نحو الأنشطة الإنتاجيّة الأكثر ربحاً متوقّعاً. وبالتالي، وفي حالة وجود الموارد المالية، فإنّ الإستثمار والتمويل يتّجهان نحو المشاريع ذات المردود الإيجابي المتوقّع(١).

ومن العوامل المؤثّرة في زيادة الطلب على الإستثمار في نظام المشاركة، قلّة المخاطرة في الاستثمار؛ ذلك لأنّ أصحاب المدّخرات في هذا النظام (وهم حاملو أوراق المشاركة) يشتركون في مخاطرة الأعمال الاقتصادية، مما يقلّل حصّة المنتج (بائع الأوراق) في تحمّل الخسائر الناجمة عن هذه المخاطرة. بينما الملاحَظ في النظام الربوي أن جميع الأخطار يتحمّلها المستثمِر (بائع سندات القرض) أمّا المُقرِض (مشتري السندات) فلا يتحمّل أي قسط من المخاطرة؛ ولذلك فإنّ المنتجين يحسبون نسبة مئويّة بإزاء المخاطرة، إضافة إلى فائدة القروض. وكلّما كان مردود المشروع أكبر من مجموع سعر الفائدة ومن معدّل المخاطرة

---

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص٣٠٤؛ شريف آزاده: مجلة (اقتصاد ومدبريت)، العدد٣، ص٢٥.

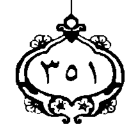


المتوقّع، فإنّهم يبادرون إلى الاستثمار. وبشكل عام فكلّما كانت المخاطرة المتوقّعة في النظام الرأسمالي أكثر، كلّما كان الطلب على الاستثمار أقل[1].

وهنا بإمكان الحكومة العمل على زيادة الطلب على الاستثمار عن طريق النظام البنكي أيضاً. حيث تقوم الحكومة لهذا الغرض، بخفض حصّتها الربحيّة عند إبرام عقود الشركة مع القطاع الخاص في نطاق أوراق المشاركة، الأمر الذي يضاعف من حوافز المنتجين للاستثمار في المجالات المعروضة من قِبل الحكومة؛ ذلك لأنّ المنتجين ـ كما قلنا ـ يقارنون بين التكلفة النهائيّة لرأس المال وبين معدّل الإنتاجيّة، ثمّ يقرّرون الاستثمار. وهذه السياسة تخفِّض التكلفة النهائية لرأس المال للمنتجين. كما يستطيع النظام البنكي العمل على زيادة رغبة طالبي التسهيلات، وذلك بوساطة خفض سعر التسهيلات الممنوحة عن طريق خفض حصّتها الربحيّة أو خفض عمولة الوكالة. إذاً، فبإمكان الاقتصاد الإسلامي ـ إضافة إلى قدرة هذا النظام على توجيه قَدَرٍ أكبر من رأس المال نحو حلبة الإنتاج بالقياس إلى النظام الربوي ـ أن يوفّر رأس المال المطلوب وأرضيّة توظيفه في الإنتاج عن طريق الأدوات النقديّة المناسبة الموضوعة في هذا النطاق، وذلك عندما يفقد الإقتصاد توازنه بسبب بعض المتغيّرات الخارجيّة. كما تستطيع الحكومة أيضاً، وعن طريق اتخاذ سياسات مختلفة بشأن كيفيّة تحويل الثروات الطبيعيّة أو منح التسهيلات، أن تعمل على تحسين وضع العمالة، وزيادة الإنتاج تبعاً لذلك. فمثلاً: تستطيع الحكومة إصدار أوراق مشاركة بحصّة ربحيّة أكبر لطالبي الاستثمار في الأنشطة الإنتاجيّة المولِّدة

---

(١) محسن، س. خان، و: عباس مير آخور: مطالعات نظري در بانكداري و ماليه ي اسلامي، ص١٤٧؛ ايرج توتونچيان: تحليل مقايسه اي حد بهينه سرمايه گذاري در نظام بانكداري سرمايه داري واسلامي در شرايط اطمينان و ريسك، دراسة في: مجموعه مقالات، ص١٦٤.



لفرص العمل، أو أن تقرّر البنوك تقليل حصّتها الربحيّة في منح التسهيلات في مجال هذه الأنشطة، وبالتالي خفض معدّل المردود المتوقّع في مثل هذه المشاريع.

ب: الحدّ من الارتفاع اللامحدود للأسعار

إحدى خصائص الاقتصاد السليم هي الاستقرار النسبي للأسعار. فموجات التضخّم المنفلتة تترك الكثير من الآثار السيّئة على الأصعدة الاقتصادية المختلفة. ويمكننا لمس بعض الآثار على الادّخار والإنتاج، وعلى ميزانيّة الحكومة وموازنة المدفوعات، والتي يقوم كلّ واحد منها بدورٍ مؤثّر في الاستقرار الاقتصادي. كما يترك التضخّم بصماته الملحوظة على توزيع الدخل الذي يُعدّ أحد أهداف السياسة النقديّة في الإقتصاد. ويرى بعض الباحثين أنّ أثر التضخّم في توزيع الدخل هو أهم من تأثيره في سائر المجالات، حيث يسبّب الفقر الشامل وتعميق الفجوات الطبقيّة. يقول لفت ويج وشارب:

يُعدّ التضخّم للبعض بمثابة الضريبة، وللبعض الآخر بمثابة إعانة ماليّة[1].

ومن خصائص التضخّم، عدمُ التوافق في تغييرات الأسعار والدخل؛ حيث ترتفع أسعار بعض السلع ودخل بعض الشرائح الاجتماعية بوتيرة حادّة جدّاً؛ بينما تكون وتيرة الارتفاع في أسعار بعض السلع الأخرى ودخل سائر الشرائح الاجتماعية بطيئَيْن جدّاً، أو يُراوحان في مكانهما. والنتيجة التي يخلّفها عدم التوافق هذا هي فقر الطبقات المتوسّطة، واشتداد فقر الطبقات الضعيفة[2]. وفي الأوضاع التضخمّية يصبّ توزيع الدخل في مصلحة الرأسماليين، والإضرار بأكثريّة أبناء المجتمع ذوي الدخل الثابت

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه، ص٧٤؛ پل ساموئلسن: اقتصاد، ج١، ص٣٦١.

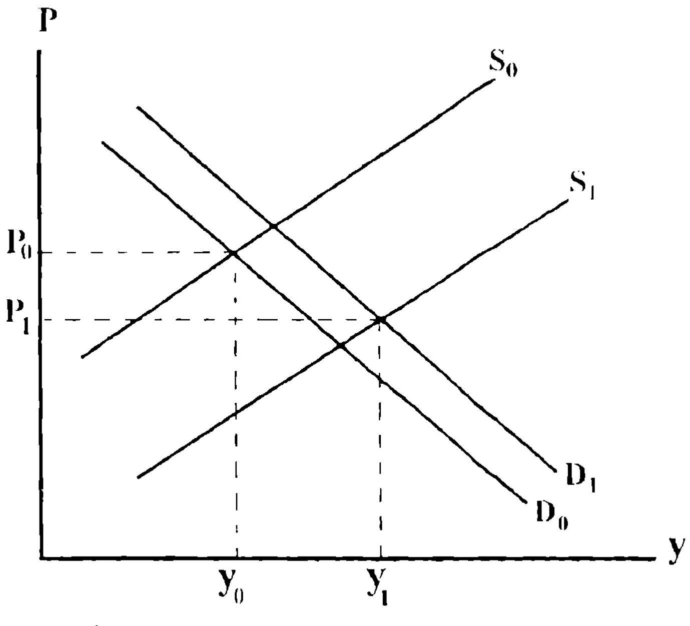


والمحدود الذين لا يحصلون إلاّ على مقادير زهيدة جدّاً من ثروات البلد؛ فالتضخّم بحدّ ذاته هو من عوامل الظلم في المجتمع، إذ لا دور للفئات المتضرّرة في إيجاده.

وفي الاقتصاد الرأسمالي، حيث النظام البنكي القائم على الفائدة، تتمتّع البنوك بالقدرة على إيجاد النقد، وهي تقوم بهذه العمل في نطاق القوانين المرعيّة. ويقوم البنك المركزي، ولغرض تغطية عجز الميزانيّة الحكوميّة، بضخّ النقد في المجتمع، وذلك عن طريق شراء سندات القرض الحكوميّة. وزيادة إيجاد النقد في مثل هذا النظام لا يعني بالضرورة توافقها مع إمكانيّات الإنتاج في المجتمع، بل يكون قسم منها إستجابة لطلب المضاربات الصوريّة على المال. والنتيجة التي ينجم عنها عدم التوازن الحقيقي هذا في سوق المال، هي التضخّم وارتفاع مستوى الأسعار. هذا بينما تقوم البنوك في النظام المصرفي الإسلامي بإيجاد الإئتمان وعرض رأس المال بما يتناسب واحتياجات المجتمع. وواضحٌ أنّ رأس المال ينبغي أن يُستخدم على أنّه مكمِّل لسائر عوامل الإنتاج ؛ بناءً عليه فكل مستثمر يريد المشاركة مع البنك الإسلامي، لابدّ أن يطمئن في البدء إلى توافر سائر عوامل الإنتاج المطلوبة، ثمّ يبادر إلى إنتاج السلع والخدمات التي يفتقر إليها المجتمع. إضافة إلى ذلك، فإنّ حذف الفائدة من سوق النقد يؤدّي إلى انعدام المضاربات الصوريّة، وهكذا يمنع من وجود فائض الطلب على النقد الذي يؤدّي إلى التضخّم.

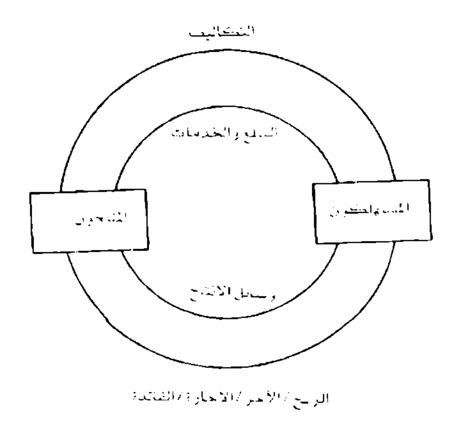
ومن جهة أخرى، وعلى أثر إرتفاع مستوى العمالة والإنتاج، فإنّ إجمالي العرض يرتفع، وتتحوّل دالّته إلى جهة اليمين، وبتحوّل منحني إجمالي العرض فإنّ المستوى العام للأسعار ينخفض؛ وبالطبع فإنّ إجمالي الطلب يتحوّل هو الآخر إلى الأعلى بسبب ارتفاع العمالة وتحسّن توزيع الدخل، إلاّ أنّ الأسعار تنخفض بشكل عام.





رسم بياني لتأثير السياسة المالية في استقرار الأسعار

أضف إلى ذلك، أنّ حذف سوق القرض يؤدّي إلى حفظ التوازن بين حركة السلع (القيمة المضافة الحقيقيّة) وحركة الدخل النقدي من جهة أخرى، الأمر الذي يقوم بدورٍ مهمّ في استقرار الأسعار والحدّ من التضخّم. وبالإمكان استعراض هذه المسألة بشكل جيّد عن طريق دورة الدخل ـ التكاليف في الاقتصاد.



رسم بياني لدورة الدخل ـ التكاليف



نلاحظ في الدائرة الداخلية التي تمثّل القطاع الواقعي للاقتصاد، أنّ المنتجين يعرضون السلع والخدمات للمستهلكين، وبإزاء ذلك يضع المستهلكون عوامل الإنتاج كالأرض والعمل ورأس المال تحت تصرّف المنتجين، وفي الدائرة الخارجيّة (حركة الدخل النقدي) يدفع المستهلكون الثمن للمنتجين في مقابل استلام السلعة، ويقوم المنتجون بدورهم بإعطاء الأجر أو بدل الإجارة أو الربح للمستهلكين بإزاء استخدام عوامل الإنتاج. وفي النظام الربوي يدفع المنتجون الفائدة الربويّة بإزاء ما يحصلون عليه من قروض. والآن، لنفترض أنّ النشاط الإنتاجي، وبسبب بعض المخاطر، لم يصل إلى النتيجة المطلوبة، وهذا يعني أنّ المستهلكين لا يدفعون شيئاً في سوق السلع لمنفِّذ المشروع الإنتاجي حسب النصف الأعلى من دائرة التكاليف؛ أمّا في النصف الأسفل من الدائرة، فإنّ على منفِّذ المشروع الإنتاجي، وحسب إلتزاماته القانونيّة، أن يدفع الفوائد الربويّة لصاحب القرض، وبالتالي فإنّ مجموع الدخل الذي يحصل عليه أصحاب عوامل الإنتاج في إطار الفائدة والإجارة و... يزيد على مجموع التكاليف التي يحصل عليها المنتجون في سوق السلع. وبهذه الظاهرة يختلّ التوازن بين حركة الدخل النقدي وبين الدخل الواقعي، مما يؤدّي إلى ارتفاع المستوى العام للأسعار؛ أمّا إذا كان الاستثمار في نطاق النظام المصرفي الإسلامي، فإنّ التوازن بين الطرفين يكون قائماً على الدوام، إذ إنّه لدى تضرّر المؤسّسة الإنتاجيّة، لا يلزم دفع شيء لصاحب رأس المال بسبب شراكته في المشروع، وبالتالي فإن مجموع دخل الوسائل يكون مساوياً لتكاليف سوق السلعة، ولا يكون هناك ارتفاع للأسعار(١).

وبشكل عام، بإمكاننا القول بأنّ الهيكل القانوني للنظام المصرفي في الإسلام يمنع ظهور التضخّم، وذلك للأسباب الأربعة الآتية:

---

(١) سيد كاظم صدر: اقتصاد صدر اسلام، ص٣٠٦ـ٣٠٨؛ سيد عبّاس موسويان: پس انداز و سرمايه گذاري در اقتصاد اسلامي، ص١١٢ و ١١٣.



١ ـ التناسب بين حجم النقد والإمكانيّات الكامنة للأنشطة الاقتصادية.

٢ ـ تقلّص الطلب على النقد بسبب إنعدام المضاربات الصوريّة.

٣ ـ تحوّل منحني إجمالي العرض على أثر زيادة العمالة ومستوى الإنتاج.

٤ ـ التوازن بين الدخل والتكاليف في حركة الاقتصاد الواقعيّة النقديّة.

إلى جانب ذلك، إذا ما واجه الاقتصاد، لأيّ سببٍ من الأسباب، ارتفاعاً حادّاً في الأسعار فإنّه بإمكان الحكومة الإسلاميّة معالجة هذا الوضع عن طريق سياسة نقديّة متناسقة مع السياسات الماليّة. وكمثال: إذا كان التضخّم ناجماً عن زيادة حجم النقد وإجمالي الطلب في المجتمع، يبادر البنك المركزي بجمع السيولة النقديّة عن طريق بيع أوراق المشاركة بسعر أقل من سعر السوق، كما يقوم لدى منح التسهيلات بزيادة حصّته الربحيّة وزيادة الربح المتوقّع في المشاريع الاستثماريّة، أمّا إذا كان التضخّم ناجماً عن تقلّص إجمالي العرض، فيقوم البنك المركزي بتوجيه التسهيلات البنكيّة نحو الأنشطة الإنتاجيّة، ويقلّص من حصّته الربحيّة لطالبي هذه الأنشطة.

ج: الوقاية من الأزمات الاقتصادية

ومن آثار النظام المصرفي اللاربوي، الحدُّ من ظهور الأزمات الاقتصادية، وذلك بسبب تحريم الفائدة (الربا) وممارسة العمل الاقتصادي على أساس الشراكة بين أصحاب الودائع والمنتجين. ففي الحقب الأخيرة شهد الاقتصاد العالمي العديد من الأزمات، كظاهرتَي التضخّم، والركود التضخّمي، الأمر الذي وجّه ضربات قاصمة لاقتصاديّات البلاد المختلفة، من ذلك: ظهور البطالة المزمنة، وارتفاع مستوى الأسعار، وتدهور برامج التنمية الاقتصادية. وقد دعت هذه المشاكل خبراء الاقتصاد المعاصرين للبحث عن حلول لها وطرح نظريّات مختلفة لمعالجة المآزق المذكورة،



منها: نظريّة وايتزمن عن إقتصاد الشراكة التي تنتقد الأساليب المعروفة في الاقتصاد الكلّي وخاصّةً في ما يرتبط بنظام دفع الأجور، وتقول:

بالإمكان أن نمتلك اقتصاداً بعيداً عن الركود التضخّمي، بشرط أن نعتبر اقتصاد الشراكة عدوّاً قويّاً وطبيعيّاً للتضخّم والبطالة، والذي يمكن تطبيقه بسهولة[1].

كما إنّ صحيفة (وول ستريت جورنال) أشارت، في مقالٍ لها عن النظام المالي الأمريكي، إلى أن النظام المصرفي الإسلامي يُعد عنصراً مناسباً لحل هذه الأزمة. فإلى جانب الإشارة إلى النقاط الإيجابيّة في النظام المصرفي الإسلامي، تقول الصحيفة:

يمنع النظام المصرفي الإسلامي الربا، وتعمل البنوك على أساس نظام الربح أو الخسارة الحاصلين من الاستثمار في المشاريع البنّاءة والتي يطمئنّون نسبيّاً إلى ضآلة احتمال الخسارة فيها... وإذا كان النظام المصرفي الدولي، وكذلك البنوك الأمريكيّة المحلّية تعمل على أساس النظام المصرفي الإسلامي، خاصّة في مجال القروض، لما شهدنا أزمة الديون الدوليّة، وأزمة مؤسّسات البنوك الأمريكيّة المحلّية، والتي عُرفت بأزمة مؤسّسات ادّخار القرض[2].

أضف إلى ذلك، أنّ تنفيذ السياسات الماليّة في مجالي العرض والطلب في الإقتصاد، والذي يأتي بهدف حفظ التوازن في أسواق السلع، والنقد، والعملة الصعبة، وسوق العمالة، هو الآخر يمنع من ظهور دورات طويلة من الركود، أو الركود التضخّمي.

إذاً، بإمكاننا تقييم الاستقرار في هذا النظام بأنّه وضع إيجابي، وذلك

---

(١) مارتين. ل. و وايتزمن: اقتصاد شراكتي (مهار ركود تورّمي).

(٢) نقلاً عن: ايرج توتونچيان: پول و بانكداري اسلامي و مقايسه ي آن با نظام سرمايه گذاري، ص٤٤٦.



نظراً لقدرة أدوات السياسة النقديّة في النظام النقدي القائم على منع الربا، في التأثير في العوامل المؤثِّرة في الاستقرار الاقتصادي.

ثانياً: التأثير في التخصيص

ذكرنا في الفصل الثالث أنّ المبدأ الأوّل في الاقتصاد الإسلامي بشكل عام، هو أن يتم تخصيص الموارد في البدء عن طريق عوامل السوق، أمّا إذا جاء هذا التخصيص غير منسجم مع أهداف وقيم المجتمع الإسلامي من وجهة النظر الأخلاقيّة والاجتماعية، فينبغي إصلاحه وتعديله.

إنّ إقرار نظام الشراكة في الأعمال المصرفيّة وحذف عنصر الربا منها، يؤدّيان بشكل عام إلى تخصيص أفضل للموارد؛ ولكن في الوقت نفسه قد يضطرّ هذا النظام إلى تدخّل الحكومة في هذا القطاع أيضاً، كما في القطاع المالي؛ وذلك بسبب عدم كفاءة نظام الأسعار في بعض الأحيان. إنّ أهم أساليب التأثير في تخصيص الموارد وتعديله في النظام النقدي اللاربوي، هو كما يلي:

١ ـ بإمكان النظام البنكي تنظيم تخصيص موارد البنك حسب الأولويّات المتوافقة مع أهداف النظام، وذلك عن طريق تنويع حصص ربحيّة ومعدّلات الربح المتوقّع للقطاعات الاقتصادية المختلفة، وللشرائح الاجتماعية المختلفة، ومناطق البلاد المتنوّعة، وبالتالي لإنتاج السلع المختلفة أيضاً. فمثلاً: كلّما كانت الحكومة مهتمّة بإسناد القطاع الزراعي وتقويته، أو رفع مستوى الرفاه بالنسبة إلى الشرائح الاجتماعية الضعيفة والمناطق المحرومة، أو كانت تهدف إلى توجيه الأنشطة الإنتاجيّة نحو إنتاج سلع ضروريّة معيّنة، كان بإمكانها تقليص معدّل الربح المتوقَّع أو الحصّة الربحيّة للبنك. وعلى العكس من ذلك، إذا أرادت التقليل من إنتاج السلع الكماليّة، حيث بإمكانها زيادة تلك الحصص والمعدّلات أو عدم منح أيّة تسهيلات لإنتاج مثل هذه السلع أساساً.



٢ ـ إصدار أوراق مشاركة المؤسّسات الحكوميّة وبيعها بأسعار مختلفة وبأهداف متنوّعة.

٣ ـ ومن الأدوات النقديّة بيعُ وشراء العملات الصعبة، حيث تستطيع الحكومة عن طريق هذه الأداة أن تواصل تطبيق أهداف تخصيص الموارد أيضاً، وذلك بأن تبيع العملة الصعبة لغرض إنتاج السلع الضروريّة أو الأنشطة الإنتاجيّة في المناطق المحرومة بأسعار أقل، ولإنتاج السلع الكماليّة والزخرفيّة، وكذلك الأنشطة غير الضروريّة بأسعار أرفع، بل وتقييد مثل هذه الأنشطة في حالة شحّة العملات الصعبة.

ثالثاً: التأثير في التوزيع

تضع بعض المجتمعات، الثروات والموارد الطبيعيّة التي خلقها الله تعالى ـ حسب القرآن الحكيم ـ للناس جميعاً، تحت تصرّف فئات خاصّة، بينما يُحرم منها سائر الناس؛ ولذلك ينتشر الفقر بشكل كبير، وتتعمّق الفجوة الطبقيّة شيئاً فشيئاً. ورغم ما تقوم به بعض العوامل الخاصّة للطبقات الفقيرة كالكسل والترهّل وتدنّي المستوى الثقافي، وبعض العوامل الطبيعيّة والاقتصادية والاجتماعية الأخرى، من دور مؤثّر في فقر ذوي الدخل المحدود، إلاّ أنّ العامل الرئيسي هو ظلم الرأسماليين الذين لا يهمّهم شيء سوى الربح والربح فقط.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

... وإنّ الناس ما افتقروا ولا احتاجوا ولا جاعوا ولا عَروا إلاّ بذنوب الأغنياء[1].

إنّ مبدأ تحريم الربا في الاقتصاد الإسلامي، لدليل كبير على كونه ظلماً يتناقض مع العدالة الاجتماعية. ويؤكّد القرآن الحكيم على كون الربا ظلماً على الصعيد الاجتماعي، حيث يقول:

---

(١) محمّد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ج٦، ص٤، ح٦ (باب وجوب الزكاة).



﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ﴾(١).

فالنظام المصرفي الربوي يؤكِّد، في مسألة التوزيع، على رأس المال بشكل أساسي، الأمر الذي يؤدّي إلى استغلال العمّال؛ يقول الشهيد مطهري في هذا المجال:

يؤدّي الرّبا إلى تعزيز سلطة رأس المال على العمل، وتنحصر القوّة الاقتصادية في قبضة رأس المال؛ ذلك لأنّ رأس المال يحصل على مردوده في كلّ الأحوال، أي سواءٌ عمل شيئاً أم لم يعمل، وسواء تلقّى الضربات أثناء العمل أم لا؛ وذلك على عكس العامل حيث لا يحصل على الأجر إلاّ بإزاء العمل الذي يقدِّمه(٢).

أمّا في النظام المصرفي الإسلامي، فبسبب تحريم الربا، لا يكسب رأس المال ربحاً إذا لم يدخل في مخاطرة الإنتاج. وفي المقابل بإمكان القوّة العاملة أن تحصل على حصّتها العادلة عن طريق الأجر أو الشراكة في عمليّة الإنتاج والتجارة (كالمزارعة، والمساقاة، والمضاربة، والشركة).

وفي النظام الربوي، وعلى أساس محوريّة الربح، يتم توجيه السياسات النقديّة نحو تخصيص الرساميل والأموال المصرفيّة للأشخاص الأقدر من الآخرين على خلق ربح أكبر. وعندما لا يتم تعديل هذه السياسة، تكون النتيجة الاسترباح ولو بثمن سحق العدالة.

وأهم دور تقوم به السياسات النقديّة في الاقتصاد الإسلامي، على صعيد التوزيع، هو تنظيم عقود الشركة بأسعار مختلفة مع الفئات الاجتماعية ذوي الدخول المتنوّعة. وانطلاقاً من هذه السياسة بإمكان البنوك

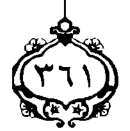
---

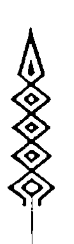
(١) سورة البقرة: ٢٧٨ و ٢٧٩.
(٢) مرتضى مطهري: ربا، بانك، بيمه، ص١٣ ـ ٣٤.



وضع أموالها بحصّة ربحيّة أقل تحت تصرّف الفئات ذات الدخل المنخفض لغرض توظيفها في الأنشطة الإنتاجيّة، وكذلك منح تسهيلات القرض الحسن للفقراء والمعوزين فقط. وواضح، إذا ما وثق أصحاب الودائع من أنّ هذه المبالغ يتم توظيفها في المجالات السليمة والعادلة، فأنّهم سوف يكونون على أتم الاستعداد لتوظيف قسط من ودائعهم، في هذا الاتجاه أيضاً.







الخلاصة والنتائج

تهدف السياسة الاقتصادية إلى إدارة ورقابة العرض والطلب في أسواق السلع والشغل والمال والعملة، وتحقيق أهداف النظام الاقتصادي. ويتم التخطيط لهذه السياسة عادةً على ثلاثة محاور هي: السياسة المالية، والسياسة النقديّة، وسياسة الدخل. وتهدف السياستان المالية والنقديّة إلى إدارة الطلب، بينما تعمل سياسة الدخل على تنظيم العرض، كما تهدف إلى معالجة الآثار التضخميّة للسياسات التوسعيّة في جانب الطلب أيضاً.

ومن أجل التذكير بالموضوعات الاقتصادية التي تتطلّبها هذه الدراسة، فقد خصّصنا الفصل الأوّل من الكتاب للبحث عن أنواع السياسات الاقتصادية وأدواتها، والنظريّات السائدة حول تأثيرات هذه السياسات. وكانت النتيجة الكلّية لهذا الفصل أنّ الإطار العام للسياسات الاقتصادية في النظام الإسلامي، هو تماماً كالذي نجده في علم الاقتصاد، أمّا في التفاصيل فهناك فروق كثيرة بين الاثنين. فمثلاً: يتم تطبيق السياسات المالية في النظام الإسلامي عن طريقي الإيرادات والنفقات؛ أمّا في نوعيّة الأدوات وكيفيّة التنفيذ، فهناك الكثير من الفروق. وكذلك في مجال الأهداف، فبالرغم من عدم وجود فارق كبير في الأهداف القريبة (القائمة) للسياسات في النظام الإسلامي مع ما يُطرح في علم الاقتصاد، إلاّ أنّ هناك فوارق عديدة في طبيعة بعض هذه الأهداف وكيفيّة الوصول إليها، وكذلك في بعض الأهداف الوسطيّة والنهائيّة أيضاً. وحول علاقة السياستين الماليّة والنقديّة في النظام الإسلامي، أشرنا إلى أنّه بالرغم من استقلال



المؤسّستين المسؤولتين عن هذه السياسات، فإنهما تتمتّعان بتنسيق كامل في ما بينهما من أجل تحقيق أهداف النظام، بينما تقوم مؤسّسة القيادة بالإشراف على قرارات وسياسات هاتين المؤسّستين.

ومن أجل اكتشاف السياسات التي ينتهجها الإسلام فقد أتبعنا الطرق التالية في هذا الكتاب:

١ ـ دراسة خطوات الرسول الأعظم ﷺ والإمام عليّ عليه السلام في صدر الإسلام.

٢ ـ دراسة النصوص الشرعيّة من الآيات والروايات المرتبطة بهذه السياسات وأدواتها.

٣ ـ تسليط الضوء على أهداف ومبادئ السياسات الاقتصادية من القرآن ونصوص السنّة الشريفة، في نطاق أهداف ومبادئ النظام الاقتصادي، إلى جانب سائر الأنظمة، وذلك بهدف مقارنة الأساليب المعروفة في النظم الاقتصادية القائمة مع أهداف ومبادئ النظام الإسلامي.

* * *

وعقدنا الفصل الثاني من الكتاب من أجل تسليط الضوء على السياسات الاقتصادية التي اتخذها الرسول الأعظم ﷺ والإمام عليّ عليه السلام في محاور ثلاثة. ففي المحور الأوّل، ومن أجل دراسة السياسات الماليّة في ذلك العهد، قمنا في البدء بإحصاء موارد الدخل في الدولة الإسلاميّة، ثمّ بحثنا عن السياسات الماليّة القائمة على أساسها. ومن أهم هذه السياسات هو ما يرتبط بالإيرادات الضريبيّة حيث اتخذ الرسول الأعظم ﷺ والإمام عليّ عليه السلام بعض الإجراءات في ما يتعلّق بمقدار الضرائب وكيفيّة جبايتها، وبإمكاننا الإشارة إلى بعضها في ما يلي:

أ: التحلّي بالأخلاق الحسنة والسلوك الودّي عند جباية الضرائب.

ب: الالتزام بالمقادير المطلوبة شرعاً من الضرائب.



ج: الإعفاء الضريبي.

د: رعاية المساواة في أخذ الضرائب.

هـ: الاهتمام بإعمار البلاد.

وإذا كانت هذه السياسات تقوم دورٍ كبير في تعزيز مبدأ العدالة، فإنها تؤدّي بشكل طبيعي إلى إكتساب ثقة الناس، وتنقية الأجواء الاجتماعية من التهرّب الضريبي والفساد الناجم عن جمع الضرائب. ثمّ إنّ الاهتمام بإعمار البلاد كهدف أساسي، يعني أنّ الدافع الرئيسي للحكومة من الضرائب ليس هو مجرّد زيادة الدخل الحكومي؛ ولذلك عندما تواجه البلاد ركوداً في الاقتصاد، فإنّ الحكومة تبادر إلى تقليص الضرائب كعامل يمهّد للخروج من مأزق الركود.

وهناك مجموعة أخرى من السياسات المالية في صدر الإسلام، هي:

١ ـ إبرام عقد الأخوّة بين المهاجرين والأنصار.

٢ ـ إبرام عقود الشركة بين المهاجرين والأنصار.

٣ ـ إبرام عقود المزارعة والإجارة بين الحكومة الإسلاميّة والمواطنين غير المسلمين الذين يتمتّعون برعاية الحكومة.

٤ ـ سياسة الإشراف والمراقبة.

٥ ـ الاقتراض بهدف تغطية النفقات الضروريّة.

وشملت دراستنا في هذا الفصل السياسات الماليّة في مجال النفقات في صدر الإسلام. وكان أهم هذه السياسات ما يأتي:

١ ـ التنمية البشريّة.

٢ ـ الاستثمارات التحتيّة.

٣ ـ الضمان الاجتماعي (المساعدات التحويليّة).

وفي صدر الإسلام لم تُستخدم في تنفيذ سياسة نقديّة أيّ من الأدوات الشائعة اليوم وذلك بسبب عدم وجود نظام مصرفي واختلاف طبيعة النقد



المتداوَل (قيمة النقد الذاتيّة)، ورغم ذلك فإنّ الحكومة كانت تؤدّي دوراً مؤثّراً في سوق النقد من أجل الحفاظ على قيمته. وقبل كل شيء كانت الحكومة تقوم بدورها في الإشراف على نوعيّة وأوزان مسكوكات الدرهم والدينار للحفاظ على قدرتهما الشرائيّة. وفي عهد الإمام عليّ عليه السلام وبسبب كثرة الفتوحات الإسلاميّة وبالتالي الفارق الكبير مع عهد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في الطلب على النقد، قام بيت المال بإصدار المسكوكات كي يجعل عرض النقد أمراً داخليّاً، ويجعله بيد القطاع العام.

كما قامت الحكومة، إضافة إلى هذه الخطوة، بإجراءات جديدة في سوق النقد، من ذلك مرسوم الإمام عليّ عليه السلام إلى واليه على الأهواز بشأن منع أهل الذمّة من التدخّل في معاملات الصرف. وكذلك رسمت الحكومة بعض القوانين والقرارات بهدف حفظ القدرة الشرائيّة للنقد، من ذلك:

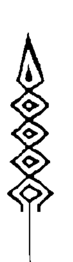
١ ـ إدانة الاكتناز.

٢ ـ تحريم الرّبا.

٣ ـ تحريم عقود الكالي بالكالي.

ويتم تطبيق بعض أهداف السياسات الاقتصادية في النظام الإسلامي عن طريق تشجيع الناس على زيادة الإنتاج، والعمل على رفع كفاءة القوى العاملة، وبشكل عام عن طريق الممارسات التي تؤدّي إلى الزيادة في جانب العرض بدون الزيادة في إجمالي الطلب. وفي العصر الحاضر لا يؤدّي هذا النوع من الخطوات التي تُسمّى بسياسة التشجيع دوراً يُذكر في الإقتصاد؛ بينما يستفيد النظام الإسلامي من هذه السياسة بصورة فعّالة، وذلك بسبب تداخل الأعمال والأنشطة الاقتصادية مع القيم المعنويّة والأخلاقيّة والقيام ببعضها في إطار العبادة وطاعة الله عزّ وجلّ؛ وانطلاقاً من هذه السياسة تمكّن الرّسول الأعظم صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام من تنظيم وترشيد الوضع الاقتصادي في مجتمع ذلك اليوم. ومن أبرز نماذج هذه السياسة، مساهمة الناس وبشكل أساسي في توفير تكاليف غزوة تبوك في





صدر الإسلام. لقد كانت رقعة هذا النوع من التضامن والتعاون التطوّعي بين الناس من السعة والشمول بحيث يصعب الوقوف على السياسات الآمرة الفرضيّة. بعض هذه السياسات هي ما يأتي:

١ ـ التشجيع على الإنتاج.

٢ ـ التشجيع على التعلّم ومحو الأميّة.

٣ ـ التشجيع على أعمال البِرّ كالقرض الحسن، والصدقات، والوقف.

* * *

ويدور الفصل الثالث من الكتاب حول محورَي مبادئ وأهداف السياسة الاقتصادية في الإسلام.

ففي المحور الأوّل، تحدّثنا عن المبادئ التي تشكّل إطاراً للسياسات التي يتوخّاها الإسلام، أو بعبارة أخرى، تلك المبادئ التي تُعدّ مقياساً لرفض أو قبول السياسات الاقتصادية. ومن الواضح: عندما لا يكون النظام الإسلامي مطبّقاً بكل أبعاده في الواقع الخارجي، فقد يتم تجميد العمل ببعض هذه المبادئ بشكل مؤقّت. وإذا ما وقع التعارض بين بعض المبادئ لدى التطبيق العملي، فإنّ الترجيح بينها يتم بناءً على درجة أهميّة كل واحد منها.

وفي المحور التالي، أي أهداف السياسات الاقتصادية، كان سياق البحث بنفس هذه الصورة أيضاً.

أمّا المبادئ التي تطرّقنا إلى دراستها في هذا الفصل تحت عنوان: مبادئ السياسات الاقتصادية، فهي كالآتي:

١ ـ **الحوافز المعنويّة**: يتداخل النشاط الاقتصادي في النظام الإسلامي مع الدوافع المعنويّة، فيؤدّي، إضافة إلى رفع حاجات الإنسان المادّية، إلى التسامي المعنوي أيضاً؛ من هنا فعلى المخطّطين في المجالات

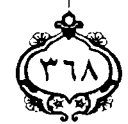


الاقتصادية الإهتمام بهذا البُعد اهتماماً كبيراً أيضاً، إلى جانب الإهتمام بالرفاه المادّي للإنسان.

٢ ـ رعاية مصالح الفرد والمجتمع في التخطيط: على العكس من الأنظمة الأخرى، فإنّ النظام الإسلامي يعتبر أوّلاً أنّ المهم هو مصالح الفرد والمجتمع وليس منافعهما المادّية البحتة. وثانياً؛ تركّز هذه الرؤية على مصالح أبناء المجتمع كأفراد، وعلى مصالح المجتمع كمجموعة واحدة في وقت واحد. ولدى التعارض بين هذين الاثنين، فإنّ الترجيح هو لمصالح المجتمع، ويحظى العمل وفق هذا المبدأ في التخطيط الاقتصادي بالأهميّة القصوى.

٣ ـ الحرّية الاقتصادية: تدل النصوص الاقتصادية والخطوات والإجراءات العمليّة لأئمة الدين في هذا المجال على أنّ المبدأ الأوّل في أعمال الإنسان هو حرّيته في جميع الأبعاد. من هنا فإنّ الناس أحرار في اختيار العمل وفي الاستهلاك والإنتاج؛ ولكن نظراً لمسؤولية الإنسان تجاه الله تعالى وتجاه نفسه وسائر البشر وتجاه الطبيعة أيضاً، والتي تتلخّص في (إنسانيّة الإنسان) فإنّ حرّيته الاقتصادية تتأطّر ببعض الحدود. وقد أقرّت الشريعة بعض هذه الحدود بشكل عام وبصورة ثابتة. فمثلاً، لا يحق للإنسان أن يقوم بإنتاج كلّ ما يرغب من السلع وعرضها في المجتمع (حتّى ولو كانت تضرّ بمصالح الناس) لمجرّد أنّه يملك وسائل الإنتاج، أو أن يستهلك ما يشاء وبكل حجم يريد. وجُعِل البعض الآخر من الحدود ضمن صلاحيّات الحكومة التي يحق لها أن تقوم عند الضرورة وفي سبيل ضمان مصالح المسلمين العامّة بتحديد بعض الحرّيات الشخصيّة.

٤ ـ التعاون: خلافاً للنظام الرأسمالي القائم على مجرّد التنافس في كسب ربحٍ أكثر، فإنّ النظام الإسلامي يتميّز بتعزيز روح التعاون بين الناس، والشعور المتبادَل بالمسؤولية تجاه بعضهم البعض، وأيضاً بالتنافس الإيجابي البنّاء في الأنشطة الاقتصادية؛ من هنا فإنّ التوجّه الرئيسي إلى

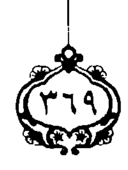


السياسات الاقتصادية في هذا النظام يجب أن يصبّ في اتجاه دعم وتنظيم هذه الروح في المجتمع.

٥ ـ حجم تدخُّل الحكومة ودورها في الاقتصاد: من الأمور المحوريّة في البحث عن السياسات الاقتصادية هو حجم تدخُّل الحكومة ومدى وكيفيّة إشرافها وتصدّيها للأمور. ففي النظام الاقتصادي الإسلامي يختلف حجم تدخُّل الحكومة في الأزمنة والظروف المختلفة، فعندما يتمتّع الناس بمستوى رفيع من الإيمان وروح التعاون والإيثار واحترام القانون، ويمرّ الاقتصاد كذلك بوضعٍ طبيعي، ولا يهدّد البلاد خطر داهم من قِبل العدوّ الأجنبي أو الحوادث الطبيعيّة المفاجئة، في مثل هذه الظروف يتقلّص حجم تدخّل الحكومة في الإشراف على نشاطات المجتمع، وبالأخص تصدّيها المباشر للأعمال الاقتصادية إلى أدنى مستوى، ويتولّى القطاع الخاص أغلب الأنشطة الاقتصادية. أمّا إذا كان الوضع مختلفاً، حيث ضعف الإيمان في المجتمع، واستيلاء الذاتيّة والأنانيّة والنفعيّة وعبادة المال، وتجاوز القوانين وتطويعها على الأجواء، أو إذا كانت البلاد مهدّدة من قِبل الأعداء أو الحوادث الطبيعيّة المدمِّرة، فإنّ تدخّل الحكومة في الأمور يرتفع إلى أعلى المستويات.

٦ ـ التخطيط والمصالح العامّة: شُرِّعت الأحكام الشرعيّة ـ حسب رؤية الإماميّة ـ على أساس المصالح والمفاسد؛ أي إذا أوجب الشرع عملاً أو حرّمه فإنّ ذلك يعني وجود مصلحة فيه أو مفسدة؛ وواضح أنّ بعض المصالح والمفاسد التي شُرِّع الوجوب أو التحريم على أساسها قد تخفى علينا.

من هنا فإنّ المبدأ الذي يؤطّر صلاحيّات الحاكم الإسلامي في وضع القوانين الولائيّة، هو رعاية المصالح العامّة للمسلمين أيضاً. وبشكل عام، فكلّما جاء البحث في الفقه عن مسألة الولاية، رافقه البحث عن المصلحة كذلك. ولأنّ موضوع التخطيط هو أيضاً نوع من الحكم الولائي الذي تقرّره



الحكومة، والذي قد يتعارض أحياناً مع الأحكام الأخرى، فمن الضروري تحديد الأولويّات ورعاية المصالح العامّة في وضع مثل هذا الحكم.

وهنا نشير بإيجاز إلى بعض المبادئ الأخرى التي ناقشناها في الفصل الثالث:

٧ ـ تحريم الربا.

٨ ـ رعاية القصد والتوازن واجتناب الإسراف والتقتير.

٩ ـ الحفاظ على سلامة البيئة.

١٠ ـ السّماحة والسهولة.

١١ ـ منع الاستغلال.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل درسنا (أهداف السياسات الاقتصادية في الإسلام) في محاور ثلاثة. أشرنا في المحور الأوّل إلى أنّ الهدف النهائي هو تزكية وهداية الناس. فهذا الهدف هو الهدف الرئيسي لكلّ النظم الإسلاميّة سواءً السياسيّة منها أو الثقافيّة أو الاقتصادية، بل هو الهدف الرئيسي لبعث الأنبياء.

أمّا المحور الثاني فهو التأكيد على العدالة الاجتماعية، والاستقلال السياسي والاقتصادي، وتعزيز الأمن الاقتصادي باعتبارها أهدافاً وسطيّة. وبإمكاننا القول إنّ هذه الأهداف تتطابق مع أهداف النظام الاقتصادي، أمّا بقيّة الأهداف التي أطلقنا عليها (الأهداف القريبة) فهي من أجل تحقيق تلك الأهداف العُليا.

إنّ الأهداف القريبة للسياسات الاقتصادية في الإسلام هي ما يأتي:

١ ـ الاستقرار الاقتصادي.

٢ ـ التوزيع العادل.

٣ ـ تخصيص أفضل للموارد.



وسائر الأنظمة الاقتصادية، هي الأخرى تضع هذه الأهداف نصب عينها لدى التخطيط أيضاً.

وكما ذكرنا في الفصل الأخير من هذا الكتاب وبشيء من التفصيل، فإن السياسات الاقتصادية في الإسلام ـ سواءٌ الماليّة منها أو النقديّة ـ قد رُسمت بصورة تؤدّي إلى الاستقرار الاقتصادي والحدّ من بروز الأزمات الاقتصادية وذلك عن طريق العمل على زيادة الشغل والإنتاج، وكذلك الحدّ من الإرتفاع اللامحدود للأسعار؛ وبالطبع فإنّ النمو الاقتصادي لا يُعدّ بحدّ ذاته هدفاً مستقلاً في هذا النظام، بل يحظى بالإهتمام من أجل الوقاية من التبعيّة الاقتصادية وتوفير الرخاء العام. وتؤدّي هذه السياسات، إلى جانب الحدّ من التوظيف غير الكفوء للموارد الطبيعيّة والبشريّة، إلى توزيع المنافع الاقتصادية بين وسائل الإنتاج بشكل عادل.

والجدير بالذكر، في مسألة التخطيط في النظام الإسلامي، هو أنّ الشارع المقدّس قد وضع في هذا النظام أحكاماً وقوانين لو تمّ العمل بها في الظروف الطبيعيّة وبدون أن يواجه الاقتصاد عوامل ومتغيّرات خارجيّة، فإننا نكون في حالة من التوازن في الاقتصاد كما نشاهد تحقّق الأهداف المنشودة في هذا النظام؛ وبعبارة أخرى: إنّ الحاجة إلى التخطيط ورسم السياسات تتقلّص في مثل هذه الظروف. فمثلاً، إذا تمّ محو الربا من المعاملات والأنشطة الاقتصادية، ولم يكن هناك إسراف وإتلاف في مجالي الإنتاج والاستهلاك، ولم نجد أثراً للحرص والطمع والظلم والاحتكار و... في المجتمع الإسلامي، فإنّ التوازن لا يختل في أي قطاع اقتصادي حتّى تبرز الحاجة إلى التخطيط ووضع السياسات الاقتصادية.

وبعض هذه الأحكام والقوانين وجوبيّة وإلزاميّة، وبعضها الآخر مندوبة واستحبابيّة، وتنحصر وظيفة الحكومة هنا في إيجاد الأرضيّة اللاّزمة لتطبيق الأحكام الإلزاميّة، وحثّ الناس على العمل بالأحكام المندوبة.

* * *

وعقدنا الفصل الرابع من هذا الكتاب، لاستعراض هذه الأحكام في محورين. ففي المحور الأوّل تحدّثنا عن الأحكام الإلزاميّة التي يجب على المؤسّسات الاقتصادية العمل بها. وفي ما يلي نشير إلى أهم هذه الأحكام:

١ ـ الدفاع عن حقوق العامل.

٢ ـ وجوب إنتاج السلع الضروريّة وحرمة السلع الضارّة.

٣ ـ منع تعدّد الوسائط.

٤ ـ إشتراط توفّر المعلومات الكاملة والشفّافة في العقود والمعاملات.

٥ ـ منع الاحتكار.

٦ ـ مواجهة الانحصار والانحصاريين.

٧ ـ تحريم الإسراف والتبذير.

٨ ـ تحريم الإتلاف.

٩ ـ منع الربا.

١٠ ـ مكافحة الإكتناز.

١١ ـ قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

١٢ ـ مكافحة الترف.

١٣ ـ ذمّ الحرص.

١٤ ـ ذمّ التنافس السلبي في الاستهلاك.

بعض هذه الأحكام يدور حول الإنتاج وبعضها يرتبط بالاستهلاك، والعمل بها جميعاً يؤدّي إلى تحسّن وضع العرض وإلى إصلاح وضع الطلب في الوقت نفسه. وتجدر الإشارة إلى عدم ثبوت إلزاميّة بعض الأحكام المذكورة، ولكن الثابت تأكيد الشارع عليها بشكل كبير.

أمّا المحور الثاني في هذا الفصل فيسلّط الضوء على الأحكام التنزيهيّة المندوبة التي وُضِعت بهدف توجيه المجتمع المسلم نحو المزيد من السموّ





والكمال المعنوي والإقتراب إلى القمّة المنشودة في النظام الاقتصادي للإسلام. في ما يلي نشير إلى بعض هذه الأحكام:

١ ـ الحث على العمل وذمّ الكسل.

٢ ـ الاهتمام بالكفاءة والإنتاجيّة.

٣ ـ رعاية التناسب بين المسؤولية والكفاءة العلميّة المطلوبة.

٤ ـ التدبير والرؤية المستقبليّة.

٥ ـ استغلال أفضل للفرص.

٦ ـ الحثّ على الاستثمارات والإنتاج.

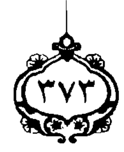
٧ ـ الاكتفاء بالربح القليل في العقود والأنشطة الإنتاجيّة.

٨ ـ ترشيد الاستهلاك في الشحّة، والحثّ عليه في الوفرة شرط أن لا يؤدّي إلى الإسراف.

* * *

ويضمّ الفصلان الخامس والسادس الموضوعات الرئيسيّة للكتاب. فقد درسنا في هذين الفصلين السياسات الماليّة والنقديّة في الاقتصاد الإسلامي، وذلك إستناداً إلى الموضوعات الاقتصادية المطروحة في الفصل الأوّل، إلى جانب أخذ الإجراءات التخطيطيّة للحكومة في صدر الإسلام بالاعتبار، وعلى أساس المبادئ والأهداف المطروحة في الفصل الثالث.

وقد بحثنا في الفصل الخامس عن أدوات السياسة الماليّة في مجالَي: الإيرادات والنفقات. ولأنّ أحد أهم إيرادات الحكومة الإسلاميّة هو الثروات الطبيعيّة التي فُوّضت ملكيّتها أو الولاية عليها للحكومة، فبإمكان الحكومة، إلى جانب تغطية نفقاتها مالياً، أن تحقّق أهداف خططها الاقتصادية عن هذا الطريق أيضاً. ومن الممكن إدارة هذه الثروات إمّا عن طريق تصدّي الحكومة لها مباشرة، أو عن طريق الشراكة مع القطّاع



الخاص، أو تخويلها له. وقد تحدّثنا عن كل واحد من هذه الطرق بشيءٍ من التفصيل، كما استعرضنا مبادئ إنتخاب السياسة الأنسب. وبشكل عام، ونظراً لما بيّناه من دور الحكومة في الاقتصاد، فإنّ بإمكانها في الأوضاع الطبيعيّة السليمة أن تخوّل أمر هذه الثروات للقطّاع الخاص أو تؤجّرها له، مع الحفاظ على دورها في الإشراف والمراقبة، ثمّ إنفاق إيراداتها في الرفاه العام. أمّا الشراكة مع القطّاع الخاص عن طريق عقود المزارعة والشركة فتأتي في المرحلة التالية. وبإمكان الحكومة الإسلاميّة إتخاذ سياسة مالية توسعيّة أو صارمة عن طريق التغيير في مقدار حقّ التخويل وعوض الإجارة وحصّتها الربحيّة، وأيضاً عن طريق التغيير في حجم وطريقة عرض هذه الثروات. وتتولّى الحكومة نفسها إدارة بعض الثروات الإستراتيجيّة كالبترول و... وذلك لما تحظى به من أهميّة قصوى.

وتشكّل الضرائب الثابتة والمتغيّرة جانباً آخر من الإيرادات الحكوميّة. ويُعدّ الخُمس والزكاة من أهم الضرائب الثابتة. ولكن، وبسبب ثبات الوعاء والسعر الضريبيين في الخُمس والزكاة حسب نصّ القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وكذلك الفتاوى المشهورة بين الفقهاء، فمن غير الممكن اتخاذ سياسة ماليّة عن طريق إدخال تغييرات في هذين الجانبين (الوعاء والسعر)، إلاّ أن هناك طرقاً أخرى هي ما نذكره في ما يلي، تتيح لنا التخطيط لسياسة ماليّة عبرها:

١ ـ تعيين نوع الدفع في الخُمس والزكاة (نقداً أو غير نقدي): رغم أنّ الأصل في الخُمس والزكاة هو الدفع من عين المال، إلاّ أنّ الفقهاء أجازوا دفع القيمة أيضاً. من هنا فبإمكان الحكومة إتخاذ سياسة مالية معيّنة عن طريق أخذ هاتين الضريبتين بالقيمة (نقداً) أو من عين المال أو بسلّة مركّبة منهما. أي: كلّما أرادت الحكومة زيادة الطلب على سلعة خاصّة قرّرت أخذ الخُمس والزكاة عن طريق تلك السلعة، وإذا أرادت جمع السيولة



النقديّة أخذت الضريبتين بالقيمة وقامت بتوزيع سلعة خاصّة بين المحتاجين لزيادة المعروض من تلك السلعة.

٢ ـ **موعد الدفع الواجب**: رغم أنّ دفع الخُمس والزكاة لا يجب إلاّ عند وجوبهما في أموال المكلّف، ولا يوجد إلزام بالدفع قبل الموعد، إلاّ أنّ بإمكان الحكومة جمع الخُمس والزكاة قبل موعدهما عند الضرورة، وذلك عن طريق الإعلان عن إعفاءات ضريبيّة لمن يسدِّد ضريبته قبل الموعد. كما بإمكانها تأخير موعد الدفع إذا كان المشمولون بالخُمس والزكاة يواجهون ظروفاً قاسية، وذلك بأن تتحمّل الحكومة ديونهم الضريبيّة وتقوم بتوزيع حقّ الفقراء والمحتاجين في موعده من مواردها الخاصّة.

إلى جانب الضرائب الثابتة، فقد أجازت الشريعة وضع الضرائب الولائيّة عن طريق الحكومة لدى الضرورة. وتُعدّ هذه الضرائب ـ خلافاً للضرائب الثابتة ـ من أهم أدوات السياسة الماليّة لما تتمتّع به من مرونة عالية في الوعاء، والسعر، والموعد، وطريقة الجمع، فكلّما أرادت الحكومة رفع القدرة الشرائيّة للناس من أجل الاستهلاك والإستثمار في حالات الركود، قامت بتقليص سعر الضرائب وإقرار إعفاءات ضريبيّة بل وحتّى توزيع إعانات ماليّة. أمّا في حالات التضخّم، فتقوم ـ على العكس من ذلك ـ بزيادة أسعار الضرائب وبسط الوعاء الضريبي، وأيضاً تقليص الإعفاءات الضريبيّة والإعانات الماليّة، بهدف التقليل من شدّة التضخّم. كما بإمكان الحكومة تحقيق أهدافها الاقتصادية عن طريق إقرار أسعار ضريبيّة مختلفة في القطاعات الاقتصادية المختلفة، وفي مناطق البلاد المختلفة أيضاً.

ومن الواضح، عند وضع مثل هذه الضرائب، ضرورة الأخذ بالاعتبار كل ميزات وخصائص الضرائب الثابتة، وكذلك مبادئ وأهداف التخطيط الاقتصادي. وبناءً عليه فهناك شروط ينبغي أخذها بالاعتبار عند وضع هذه الضرائب والتخطيط بوساطتها، قد بحثناها في الفصل الرابع.



وتشكّل الأوقاف والكفّارات والهدايا والوصايا و... وسائر المساعدات الشعبيّة قسطاً آخر من إيرادات الحكومة، وبإمكان الحكومة من خلال توجيه هذه الموارد والتخطيط لها، أن تغطّي ـ من جهة ـ جانباً من نفقاتها، وأن تطبق ـ من جهة أخرى ـ أهداف سياستها في بعض المجالات كالتوزيع.

وعند الحديث عن النفقات قسّمناها إلى قسمين:

أ: النفقات التي حدَّد الشارع سلفاً مصارفها، كمصارف الخُمس والزكاة، والتي نكتشف دورها في عمليّة التخطيط الاقتصادي من خلال إمعان النظر في النقاط الآتية:

١ ـ إذا كانت إحدى أهم وظائف الحكومة هي توفير الحاجات الضروريّة للمحتاجين والفقراء، فإنّ إعطاء الزكاة للمستحقّين بوساطة الدافعين أنفسهم يرفع عبئاً ثقيلاً عن كاهل الحكومة، ويبقى عليها في مثل هذه الحالة، أن تؤدّي دورها في تنظيم هذا الأمر وتمهيد الأرضيّة اللاّزمة لأدائه بشكل جيّد.

٢ ـ أحد مصارف الزكاة هو (سبيل الله)، وهذا المصرف ـ كما ذكرنا في ما سبق ـ يشمل كل إنفاق يرتبط بمصلحةٍ من مصالح المسلمين، من هنا إذا كنّا نواجه بعض القيود في انتهاج سياسة ماليّة بوساطة الزكاة كدخل ضريبي بسبب ثبات الوعاء والسعر، فإننا نواجه مرونة كاملة من جهة الإنفاق.

٣ ـ لأنّه ليس من الواجب شرعاً تقسيم الزكاة على المصارف الثمانية بشكل متساوٍ، فبإمكان الحكومة توظيف الزكاة كأداة في سياسية التوزيع، فتنفق كل إيرادات الزكاة أو القسط الأكبر منها في ما يهمّها من المصارف.

٤ ـ يرى الفقهاء جواز نقل الزكاة من منطقة الدفع لصرفها في منطقة أخرى، حتّى لو كان لها مصرف في المنطقة نفسها. بناءً عليه فمن الممكن



توظيف الزكاة في سياسة التوزيع والتخصيص؛ وواضح أنّ المرجَّح هو صرف زكاة كل منطقة في نفس المنطقة، أو ـ على الأقل ـ إعطاء الأولويّة لاحتياجات المنطقة؛ إذ في هذه الحالة تتّضح للناس علاقة الأخذ والعطاء في الزكاة بشكل أفضل، كما يعرف الدافعون بصورة أدق: كيف وأين تُصرف زكواتهم. الأمر الذي يؤدّي إلى تسهيل أخذ الزكاة وتقليص تكاليفها، وإلى زيادة حجم الزكاة بسبب تراجع حالات التهرّب الضريبي إلى أدنى المستويات.

٥ ـ بالإمكان استثمار الأموال الزكويّة في مشاريع اقتصاديّة مربحة وصرف الأرباح في المصارف المعيّنة.

٦ ـ أشرنا لدى الحديث عن الإيرادات، إلى أنّ أحد طرق التخطيط بوساطة الخُمس أو الزكاة هو أخذهما نقداً أو سلعةً، وتطبيق هذا الأمر في مجال الإنفاق يواجه قدراً أقل من المشاكل.

ب: النفقات التي لم تُحدّد مصارفها بوساطة الشرع، بل تتخيّر الحكومة في صرفها ضمن إطار المصلحة العامّة. وفي مثل هذه النفقات تحظى المصارف الضروريّة بالأولويّة على المصارف العاديّة، وهذه الأخيرة تُقدَّم على المصارف الكماليّة والرفاهيّة. وواضح أنّ من السهل جدّاً التخطيط بوساطة هذه النفقات بسبب عدم وجود أيّة قيود في مصارفها سوى رعاية مصالح المسلمين.

* * *

في الفصل السادس درسنا السياسة النقديّة في قسمين. ففي القسم الأول درسنا مدى شرعيّة الأدوات المتداولة في النظام الربوي وإمكانيّة استخدامها في النظام الإسلامي. وكانت الأدوات موضع الدراسة في هذا القسم هي الآتية:

سعر إعادة الحسم، عمليات السوق المفتوحة، بيع وشراء الأصول،



سعر الاحتياطي القانوني، الإشراف المباشر. وتؤدّي الأدوات الثلاث الأولى دورها في التأثير في حجم النقد عن طريق تغيير قاعدة النقد، والأداتان الأخيرتان عن طريق المضاعف النقدي.

إنّ حصيلة الدراسة الفقهيّة لحسم الوثائق تقول: إنّ شرعيّة توظيف هذه الأداة في التخطيط الاقتصادي تتوقّف على الشروط الآتية:

١ ـ أن تعكس الوثائق التجاريّة وجود دَيْنٍ حقيقي، أي أن يكون حامل الوثيقة دائناً حقّاً من شخص معيّن؛ لذلك فإنّ الوثائق التجاريّة الصوريّة خارجة عن موضوع البحث، إلاّ أنّ بعض الفقهاء إقترح بعض المخارج لتجويز حسم الكمبيالات الصوريّة أيضاً.

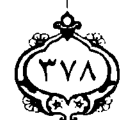
٢ ـ أن يكون بيع الدَّيْن لطرفٍ ثالث بقيمة أقل، جائزاً.

٣ ـ أن يكون نطاق تحريم الربا المعاملي محدوداً بالأشياء المكيلة والموزونة.

٤ ـ أن يكون بيع وشراء النقود لدى العرف عقداً معاوضيّاً وليس قرضاً وبهدف التحايل على الرّبا.

إذاً، فكل من يتردّد في تحقّق أي واحد من هذه الشروط، لا يمكنه الافتاء بجواز بيع وشراء هذه الوثائق (حسم الوثائق).

وقد أشرنا في هذا القسم من الدراسة إلى أن بعض كبار الفقهاء كالإمام الخميني (قدّس سرّه) والشهيد الصدر، الذين يتردّدون في تحقّق الشرط الرابع، أو أمثال الشهيد مطهري والشهيد الصدر من المفكّرين الذين يشكّكون في القاعدة الثالثة، لابدّ أنّهم يفتون ـ حسب القواعد ـ بعدم جواز بيع وشراء هذه الوثائق. من هنا، كان الإمام الخميني يرى في السابق جواز بيع وشراء الكمبيالات على أساس جواز بيع وشراء العملات الورقيّة بالآجل، إلاّ أنّه عندما أعاد النظر في هذا الأساس علّق جواز بيع وشراء



العملات الورقيّة على أن لا يكون هذا العمل بهدف الالتفاف على الرّبا، واشترط ذلك أيضاً في مسألة بيع وشراء الكمبيالات، وربّما استناداً إلى أنّ فرضيّة بيع وشراء العملات الورقيّة بالآجل من دون قصد الإلتفاف على الربا أمر مشكل أو غير ممكن، جاء في إستفتاءات الإمام الخميني (قدّس سرّه) عدم جواز بيع الكمبيالات لطرفٍ ثالث وبقيمة أقل بشكل عام.

بينما أفتى فريق آخر من الفقهاء مثل: آية الله أراكي وآية الله كلبايكاني بجواز بيع وشراء هذه الوثائق بشكل عام، بناءً على جواز بيع وشراء العملات الورقيّة بالمؤجّل حسب رأيهم الفقهي.

وقد بحثنا مسألة بيع وشراء سندات القرض أيضاً من زاويتين:

أوّلاً: من زاوية إصدار هذه السندات، حيث طرحنا أربع صورٍ لذلك نظراً لمُصدِر السند (أي المُقترِض) والمشتري الأوّل (أي المُقرِض)، وكان بعض الصور مطابقاً مع القواعد الشرعيّة، وبعضها الآخر يواجه بعض الإشكالات.

وثانياً: من زاوية بيع وشراء هذه السندات في السوق، حيث أشرنا إلى أنّ هذه المسألة تتوقّف على جواز بيع وشراء الدَّيْن، الأمر الذي قلنا بعدم جوازه لدى الحديث عن الأداة السابقة؛ إذاً، فبيع وشراء سندات القرض في السوق غير جائز؛ باستثناء التعاقد عليها بين البنك المركزي والبنوك الرسميّة حيث توصّلنا إلى جوازه.

وفي دراستنا للأداة الثالثة، وهي سعر الاحتياطي القانوني، بحثنا في البدء وبشيء من التفصيل، عن طبيعة الودائع المصرفيّة في المنظار الفقهي والقانوني، ثمّ بحثنا عن الاحتياطي القانوني من جانب البنك المركزي. ودار البحث حول هذه المسألة عن حالتين: كون البنوك أهليّة أم رسميّة، وما إذا كان البنك المركزي في كلٍّ من الحالتين يدفع فوائد عن الاحتياطي لسائر البنوك أم لا.



وبشكل عام، فإنّ سعر الاحتياطي القانوني من بين الأدوات المتداولة في النظام الربوي، هي الأداة التي يمكن توظيفها في النظام اللاربوي الجديد مع رعاية بعض الشروط. وكذلك يمكن الاستفادة من أداتي بيع وشراء الأصول، والإشراف المباشر في نطاق رعاية مصالح النظام.

وفي القسم الثاني من هذا الفصل استعرضنا الأدوات الجديدة المرشّحة كبدائل عن الأدوات غير المشروعة، وقد درسنا بدايةً في هذا القسم ـ كما في القسم السابق ـ الأدوات المؤثّرة في القاعدة النقديّة، وهذه الأدوات والتي يتألّف بعضها من عدّة مقترحات هي كالآتي:

١ ـ سندات ديون الحكومة.

٢ ـ سندات المرابحة.

٣ ـ سندات الإجارة.

٤ ـ سندات المضاربة.

٥ ـ سندات الشراكة.

٦ ـ حسم ديون الناس للحكومة عند البنك المركزي.

٧ ـ سندات القرض الحسن (بدون فائدة).

٨ ـ سندات القرض مع الجائزة.

٩ ـ سندات القرض بدون مردود حقيقي.

وبالإمكان توظيف الأدوات الستّ الأولى بعد إدخال بعض التعديلات التي أشرنا إليها في الفصل الخامس، كأدوات في السياسة النقديّة. أمّا البقيّة فليس فيها إمكانيّة توظيفها كأدوات.

أمّا الأدوات المؤثّرة في المضاعف النقدي فهي كالآتي:

١ ـ التغيير في الحدّ الأدنى لنسبة الحصّة الربحيّة للبنوك.



٢ ـ التغيير في عمولة الوكالة للبنوك.

٣ ـ التغيير في سعر الربح المتوقّع.

٤ ـ التغيير في الحدّ الأدنى والحدّ الأقصى في سعر أرباح البنوك في بعض التسهيلات.

* * *

في الفصل السابع والأخير من هذا الكتاب ألقينا نظرة على موضوعات الفصلين الأخيرين، ودرسنا من خلال ذلك، دور السياستين المالية والنقديّة في تحقيق أهداف هاتين السياستين، أي: الاستقرار، والتخصيص، والتوزيع. ولهذا الغرض فقد درسنا في بداية الفصل، آثار الأحكام الإلزاميّة والتشجيعيّة التي وضعها الشرع كإطار عام للنظام الاقتصادي، وبيّنّا أنّ الأهداف المرسومة للنظام الاقتصادي سوف تتحقّق تلقائيّاً في حالة العمل بهذه الأحكام، بدون الحاجة الجدّية إلى وضع الخطط ورسم السياسات الاقتصادية سوى في الظروف الاستثنائيّة عندما يواجه النظام تهديداً خطيراً من العوامل الخارجيّة. ثمّ استعرضنا سياق تطبيق السياسات وتأثيرها في الأهداف الحاليّة للنظام.

أمّا الحصيلة الكليّة لهذه الدراسة، فهي أنّ هذه السياسة تنتهي إلى الاستقرار الاقتصادي عن طريق تحسين أوضاع العمالة والإنتاج والاستثمار، كما أنها تعمل على الاستفادة الفُضلى من الموارد النادرة، والثروات الطبيعيّة والبشريّة، والأهم من كل ذلك أنّ الاهتمام الخاص لهذه السياسات ينصبّ على التوزيع العادل للدخل والثروات.

إنّ تكييف هذه السياسات مع الأوضاع المعاصرة، وتحويلها إلى برامج عمليّة، ودراسة الأوضاع الفعليّة في إيران، وأيضاً بحث نواقص هذه السياسات، من حيث تكييفها مع مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي، كل ذلك يتطلّب بحثاً تحقيقيّاً أكبر، نأمل أن يقوم به الباحثون والمحقّقون، وأن



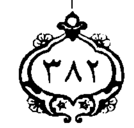
يبادروا، إلى جانب تكميل نواقص هذه الدراسة، إلى القيام بالخطوات التالية في هذا المجال. على أمل تحقّق الاقتصاد الإسلامي بشكل كامل وعلى كلّ الأصعدة.

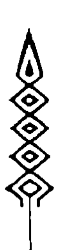
اللّهمّ وفّقنا لما تحب وترضى

سعيد فراهاني فرد

١٧ ربيع الأوّل ١٤٢٢هـ

الموافق ١٠ حزيران/ يونيو٢٠٠١م.





المصادر

أ ـ المصادر العربيّة:

* القرآن الكريم.

١ ـ ابن إدريس: السرائر، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٢ ـ ابن البراج: المهذّب، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦هـ.

٣ ـ أحمد حمود، وسامي حسن: تطوير الأعمال المصرفيّة، مكتبة التراث، القاهرة، الثالثة، ١٤١١هـ.

٤ ـ الأفغاني، سعيد: أسواق العرب في الجاهليّة والإسلام، دار الآفاق العربيّة، دمشق، الثانية، ١٤١٣هـ.

٥ ـ الآمدي التميمي، عبد الواحد: غرر الحكم ودرر الكلم، تحقيق مير سيّد جلال الدين المحدّث الأرموي، جامعة طهران، ١٩٨١م.

٦ ـ الأنصاري، مرتضى: كتاب الزكاة، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، ١٤١٥هـ.

٧ ـ بحر العلوم، سيّد عزّ الدين: بحوث فقهيّة، مؤسّسة المنار، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

٨ ـ بطانية، محمّد ضيف الله: في تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة، الجزء



الثاني (الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام)، جامعة اليرموك، الأردن، ١٤٠٧هـ.

٩ ـ تبريزي، جواد: إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مؤسّسة إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

١٠ ـ التميمي المغربي، أبو حنيفة نعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيّون: دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٨٩هـ.

١١ ـ جرجي زيدان: تاريخ التمدّن الإسلامي، بيروت، دار مكتبة الحياة، الثانية.

١٢ ـ الحرّاني، أبو محمّد الحسن بن علي: تحف العقول عن آل الرّسول، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٣٩٤هـ.

١٣ ـ الحكيم، السيّد محسن: الحاشية على منهاج الصالحين، وبهامشه التعليق عليه من السيّد محمّد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠هـ.

١٤ ـ حكيمي، محمّد رضا وحكيمي، محمد وحكيمي، على: الحياة، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، طهران، ١٩٩٤م.

١٥ ـ الحلّي الأسدي، أحمد بن محمّد بن فهد: عدّة الداعي ونجاة الساعي، مكتبة وجداني، طهران.

١٦ ـ الخامنئي، السيّد علي: أجوبة الاستفتاءات، دار الوسيلة، بيروت، ١٤١٦هـ.

١٧ ـ الخامنئي، السيّد علي: درر الفوائد في أجوبة القائد، مطبعة ستاره.

١٨ ـ الخوئي، السيّد أبوالقاسم: مستند العروة الوثقى، مدرسة دار العلم.

١٩ ـ الخوئي، السيّد أبوالقاسم: منهاج الصالحين، مدينة العلم، قم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.



٢٠ ـ الديلمي، أبو محمّد الحسن بن أبي الحسن: إرشاد القلوب، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩٨هـ.

٢١ ـ الديلمي الهمداني، أبو شجاع شيرويه بن شهردار: الفردوس بمأثور الخطاب، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢٢ ـ السالوس، علي أحمد: حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الإسلامي، دار الثقافة، الدوحة، الأولى، ١٩٩٠م.

٢٣ ـ سامي حسن، أحمد محمود: تطوير الأعمال المصرفيّة، مكتبة التراث، القاهرة، الثالثة، ١٤١١هـ.

٢٤ ـ السنهوري، عبد الرزاق: الوسيط في شرح القانون المدني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٢م.

٢٥ ـ شابرا، محمّد عمر: النظام النقدي والمصرفي في الاقتصاد الإسلامي، مجلّة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، العدد الثاني، المجلّد الأوّل، ١٤٠٤هـ.

٢٦ ـ الشافعي، محمّد بن إدريس: الأم، دار المعرفة.

٢٧ ـ الشبّاني، محمّد بن عبد الله بن إبراهيم: مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض.

٢٨ ـ الشهيد الأول، شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي: الدروس الشرعيّة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٩ ـ الشهيد الثاني، زين الدين العاملي: الروضة البهيّة في شرح اللّمعة الدمشقيّة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣٠ ـ الشهيد الثاني، زين الدين العاملي: مسالك الأفهام، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣١ ـ شوقي دنيا: دروس في الاقتصاد الإسلامي.



٣٢ ـ الشيباني، أبو الحسن عزّ الدّين علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الجزري: أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٣٣ ـ الصدر، السيد محمّد باقر: إقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة عشرة، ١٩٨٠م.

٣٤ ـ الصدر، السيد محمّد باقر: البنك اللاّربوي في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٠٣هـ.

٣٥ ـ الصدوق، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي: أمالي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٠هـ.

٣٦ ـ الطباطبائي الحكيم، السيّد محسن: مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٧ ـ الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: مكارم الأخلاق، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣٨ ـ الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن: النهاية، انتشارات قدس محمّدي، قم.

٣٩ ـ الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن: أمالي، مؤسّسة البعثة، قم، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٠ ـ الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن: تهذيب الأحكام، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٤١ ـ الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن: الخلاف، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

٤٢ ـ العاملي، فضل الله: الشركة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٧هـ.



٤٣ ـ العاملي، محمّد بن الحسن الحرّ: وسائل الشيعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٢م.

٤٤ ـ علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب، دار الملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٤٥ ـ عناية، غازي: المالية العامّة والنظام المالي الإسلامي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٠هـ.

٤٦ ـ فتحي أحمد، عبد الكريم: النظام الاقتصادي في الإسلام، مكتب وهبة، القاهرة، ١٩٩٢م.

٤٧ ـ قحف، منذر: الإيرادات العامّة للدولة الإسلاميّة في صدر الإسلام، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٨٩م.

٤٨ ـ قحف، منذر: السياسات الماليّة (دورها وضوابطها في الاقتصاد الإسلامي)، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٩ ـ قحف، منذر: سندات القراض وضمان الفريق الثالث، مجلّة جامعة الملك عبد العزيز: المجلّد الأول.

٥٠ ـ قحف، منذر: الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

٥١ ـ القرضاوي، يوسف: فقه الزكاة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٥٢ ـ القمي، عبّاس: سفينة البحار، انتشارات أسوة، طهران، ١٩٩٥م.

٥٣ ـ الكليني، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق: الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ.

٥٤ ـ كلبايكاني: السيّد محمّد رضا: مجمع المسائل، دار القرآن الكريم، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٥٥ ـ اللحياني، سعد بن حمدان: الموازنة العامّة في الاقتصاد الإسلامي،



المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدّة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٦ ـ اللخمي الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٥٧ ـ الماوردي، علي بن محمّد: الأحكام السلطانيّة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.

٥٨ ـ المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي: مرآة العقول في شرح أخبار الرّسول، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثالثة، ١٩٩١م.

٥٩ ـ المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي: بحار الأنوار، دار إحيار التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٦٠ ـ المحقّق الثاني، علي بن الحسين الكركي: جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

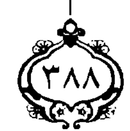
٦١ ـ المحقّق الحلّي: شرائع الإسلام، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٦٢ ـ المحمودي، محمّد باقر: نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ.

٦٣ ـ محمّدي الرّي شهري، محمّد: ميزان الحكمة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤م.

٦٤ ـ المفيد، محمّد بن محمّد بن نعمان: المقنعة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٦٥ ـ مكارم شيرازي، ناصر: أنوار الفقاهة، كتاب الخُمس والأنفال، مدرسة الإمام أمير المؤمنين، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.



٦٦ ـ المعلوف، لويس: المنجد في اللّغة، انتشارات إسماعيليان، قم، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٦٧ ـ الموسوي البجنوردي، السيّد حسن: القواعد الفقهيّة، مؤسّسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٩٧٦م.

٦٨ ـ الموسوي الخميني(الإمام)، روح الله: تحرير الوسيلة، مؤسّسة إسماعيليان، قم.

٦٩ ـ الموسوي الخميني(الإمام)، روح الله: كتاب البيع، مؤسّسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٩٨٩م.

٧٠ ـ النجفي، محمّد حسين: جواهر الكلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة.

٧١ ـ النوري، حسين: مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٧٢ ـ النيشابوري، أبو عبد الله الحاكم: المستدرك على الصحيحين، دار المعرفة، بيروت.

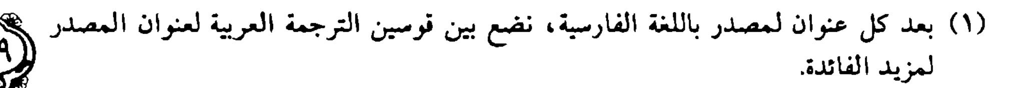
٧٣ ـ الهندي، علي المتقي بن حسام الدين: كنز العمّال في السنن والأقوال، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ.

٧٤ ـ ياسين، نجمان: تطوّر الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد.

٧٥ ـ اليزدي، محمّد كاظم: العروة الوثقى، المكتبة العلميّة الإسلامية، طهران.

باء ـ المصادر الفارسيّة[(١)]

١ ـ اجتهادي، ابوالقاسم: بررسي وضع مالي وماليه مسلمانان از آغاز تا


(١) بعد كل عنوان لمصدر باللغة الفارسية، نضع بين قوسين الترجمة العربية لعنوان المصدر لمزيد الفائدة.

پايان دوره امويان، (دراسة أوضاع المسلمين المالية والاقتصادية في العهد الأموي)، انتشارات سروش، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣هـ.ش[1].

٢ ـ اخوي، احمد: اقتصاد كلان، (الاقتصاد الكلي)، مؤسسه مطالعات وپژوهش هاي بازرگاني، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

٣ ـ اراكي، محمد على: توضيح المسائل، (بيان الأحكام الشرعية)، مركز انتشارات تبليغات اسلامي، قم، ١٣٧١هـ.ش.

٤ ـ الريس، ضياء الدين: خراج ونظام هاي مالي، (الخراج والنظم المالية)، فتحعلي اكبري، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان، ١٣٧٣هـ.ش.

٥ ـ امامي، سيد حسن: حقوق مدني، (الحقوق المدنية)، نشر كتابفروشي إسلاميه، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٦هـ.ش.

٦ ـ ايسينگ، اوتمار وآخرون: تاريخ انديشه ها وعقايد اقتصادي، (تاريخ الأفكار والعقائد الاقتصادية)، هادي صمدي، دانشگاه تربيت مدرّس، مؤسسه تحقيقات اقتصادي، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

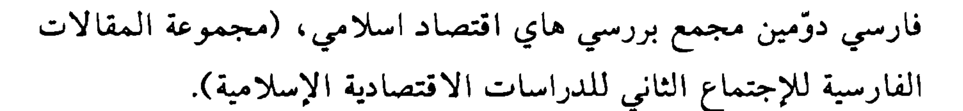
٧ ـ برانسون، ويليام.اچ: تئوري وسياست هاي اقتصاد كلان، (الاقتصاد الكلي ـ النظرية والسياسات)، ج١ و٢، عباس شاكري، نشر ني، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ.ش.

٨ ـ بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي: مجموعه ي مقالات فارسي اولين مجمع بررسي هاي اقتصاد اسلامي، (مجموعة المقالات الفارسية للإجتماع الأول للدراسات الاقتصادية الإسلامية)، ١٣٦٩هـ.ش.

٩ ـ بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي: مجموعه ي مقالات



(١) هذه العلامة (هـ.ش.) ترمز إلى السنة الهجرية الشمسية المستخدمة في إيران.



فارسي دوّمين مجمع بررسي هاي اقتصاد اسلامي، (مجموعة المقالات الفارسية للإجتماع الثاني للدراسات الاقتصادية الإسلامية).

١٠ ـ پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي: استفتاءات از مراجع درباره مسائل پولي، (إستفتاءات المراجع حول المسائل النقدية).

١١ ـ تسخيري، محمد علي: درس هايي از اقتصاد اسلامي، (دروس في الاقتصاد الإسلامي)، مسلم صاحبي ومحسن عابدي، سازمان تبليغات اسلامي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

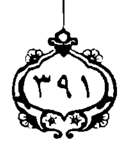
١٢ ـ توتونچيان، ايرج: پول وبانكداري اسلامي ومقايسه آن با نظام سرمايه داري، (النقد والمصرف الإسلامي ـ مقارنة مع النظام الرأسمالي)، مؤسسه فرهنگي ـ هنري توانگران، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

١٣ ـ حسيني، سيّد رضا: الگوي تخصيص درآمد ورفتار مصرف كننده، (نمط تخصيص الدخل وسلوك المستهلك)، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.ش.

١٤ ـ حكيمي، محمّد: معيارهاي اقتصادي در تعاليم رضوي، (المعايير الاقتصادية في التعاليم الرضوية)، بنياد پژوهش هاي آستان قدس رضوي، مشهد، الطبعة الأولى، ١٣٧٠هـ.ش.

١٥ ـ خان، محسن، س، وميرآخور، عبّاس: مطالعات نظري در بانكداري وماليه اسلامي، (أبحاث نظرية في الأعمال المصرفية والمالية الإسلامية)، محمد ضيائي بيگدلي، مؤسسه بانكداري ايران، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

١٦ ـ دادگر، يدالله: نگرشي بر اقتصاد اسلامي، (نظرة في الاقتصاد الإسلامي)، دانشگاه تربيت مدرّس، پژوهشكده اقتصاد، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.



١٧ ـ دانشگاه آزاد اسلامي: مجله اقتصاد ومديريت، (مجلة الإدارة والاقتصاد)، الاعداد: ٣، ١٤ و١٥.

١٨ ـ درّي نجف آبادي، قربانعلي: اسلام، انسان، بهره وري، (الإسلام والإنسان والإنتاجية)، سازمان بهره وري ملّي ايران، ١٣٧٣هـ.ش.

١٩ ـ دفتر همكاري حوزه ودانشگاه: مباني اقتصاد اسلامي، (مبادئ الاقتصاد الإسلامي)، سمت، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

٢٠ ـ رحيمي بروجردي، علي رضا: سياست هاي اقتصاد كلان واصلاحات ساختاري، (سياسات الاقتصاد الكلي والإصلاحات البنيوية)، مؤسسه مطالعات وپژوهش هاي بازرگاني، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ.ش.

٢١ ـ رضايي، مجيد: بازار كار در اقتصاد اسلامي، پايان نامه كارشناسي ارشد، دانشگاه مفيد. (سوق العمل في الاقتصاد الإسلامي) رسالة الماجستير، جامعة المفيد.

٢٢ ـ زرگر نژاد، غلامحسين: تاريخ صدر اسلام، (تاريخ صدر الإسلام)، انتشارات سمت، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ.ش.

٢٣ ـ سازمان برنامه وبودجه: اوراق قرضه در جريان وانتشار اوراق قرضه جديد، (سندات القرض الحالية وإصدار سندات القرض الجديدة).

٢٤ ـ سازمان بورس اوراق بهادار ايران: بورس، ش ١٢، (مجلة البورصة، العدد ١٢) ١٣٧٧هـ.ش.

٢٥ ـ ساموئلسن، پل: اقتصاد، (الاقتصاد)، حسين پيرنيا، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، طهران، ١٣٥٢هـ.ش.

٢٦ ـ سبحاني، جعفر: سيماي اقتصاد اسلامي، (ملامح الاقتصاد الإسلامي)، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ.ش.





٢٧ ـ شمس الدين، شيخ محمد مهدي: احتكار در اسلام، (الاحتكار في الإسلام)، سيّد مرتضى آية الله زاده شيرازي، سازمان تبليغات اسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ.ش.

٢٨ ـ صدر، سيّد كاظم: اقتصاد صدر اسلام، (الاقتصاد في صدرالإسلام)، انتشارات دانشگاه شهيد بهشتي، طهران، الأولى، ١٣٧٥هـ.ش.

٢٩ ـ صدر، محمد باقر: اقتصادنا، عبدالعلي سپهبدي، انتشارات اسلامي، ١٣٥٧هـ.ش.

٣٠ ـ طبيبيان، محمد: اقتصاد كلان، اصول نظري وكاربرد آن، (الاقتصاد الكلي ـ المبادئ النظرية والعملية)، سازمان برنامه وبودجه، مركز مدارك اقتصادي، اجتماعي وانتشارات، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٧هـ.ش.

٣١ ـ طيب نيا، علي: تئوري هاي تورّم؛ با نگاهي به فرآيند تورّم در ايران، (نظريات التضخم ـ نظرة على سياق التضخم في إيران)، جهاد دانشگاهي دانشگاه تهران، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

٣٢ ـ فراهاني، سعيد: نگاهي به فقر وفقر زدايي در اسلام، (نظرة إلى الفقر ومكافحة الفقر في الإسلام)، مؤسسه فرهنگي دانش وانديشه معاصر، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.

٣٣ ـ فراهاني، سعيد: سياست هاي پولي در بانكداري بدون ربا، (السياسات النقدية في المصرف اللاربوي)، دفتر تبليغات اسلامي حوزه ي علميه، قم، ١٣٧٨هـ.ش.

٣٤ ـ قحف، منذر: مقدّمه اي بر اقتصاد اسلامي، (مقدمة في الاقتصاد الإسلامي)، عباس عرب مازار، سازمان برنامه وبودجه، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.ش.



٣٥ ـ قديري اصلي، باقر: سياست هاي پولي، (السياسات النقدية)، انتشارات فروردين، طهران، ١٣٦٤هـ.ش.

٣٦ ـ كاتوزيان، ناصر: حقوق مدني، (الحقوق المدنية)، نشر يلدا، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٣هـ.ش.

٣٧ ـ كريستال، ك. الك وپرايس، سايمون: اختلاف نظرها در اقتصاد كلان، (إختلاف الآراء في الاقتصاد الكلي)، مهدي تقوي، دانشگاه علامه طباطبايي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.ش.

٣٨ ـ گرجي، ابراهيم: اقتصاد كلان ـ تئوري ها وسياست گذاري هاي اقتصادي، (الاقتصاد الكلي ـ النظريات والخطط الاقتصادية)، مؤسسه مطالعات وپژوهش هاي بازرگاني، الأولى، ١٣٧٩هـ.ش.

٣٩ ـ گروهي از نويسندگان: درآمدي بر اقتصاد اسلامي، (مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي)، دفتر همكاري حوزه ودانشگاه، قم.

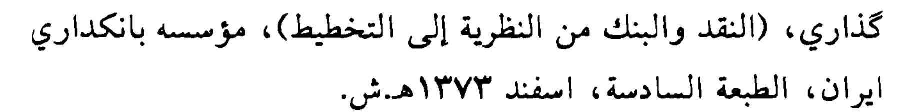
٤٠ ـ گروهي از نويسندگان: مجموعه آثار كنگره بررسي مباني فقهي امام خميني (زمان ومكان) (مجموعة أعمال مؤتمر دراسة المبادئ الفقهية للامام الخميني ـ الزمان والمكان)، مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، ١٣٧٤هـ.ش.

٤١ ـ گروهي از نويسندگان: نظام مالي اسلام (مجموعه مقالات)، (النظام المالي الإسلامي)، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

٤٢ ـ لشكري، عليرضا: نظام مالياتي اسلام، (النظام الضريبي في الإسلام)، وزارت امور اقتصادي ودارايي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ.ش.

٤٣ ـ ماجدي، علي، وگلريز، حسن: پول وبانك از نظريّه تا سياست




گذاري، (النقد والبنك من النظرية إلى التخطيط)، مؤسسه بانكداري ايران، الطبعة السادسة، اسفند ۱۳۷۳هـ.ش.

٤٤ ـ ماسگريو، ريچارد.ا.، وماسگريو، پگي.ب: ماليه ي عمومي در تئوري وعمل، (المالية العامة في النظرية والتطبيق)، مسعود محمودي ويدالله ابراهيمي فر، سازمان برنامه وبودجه، طهران، ۱۳۷۳هـ.ش.

٤٥ ـ مدرّسي طباطبايي، حسين: زمين در فقه اسلامي، (الأرض في الفقه الإسلامي)، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳٦۲هـ.ش.

٤٦ ـ مطهري، مرتضى: ربا، بانك وبيمه، (الربا والبنك والتأمين)، انتشارات صدرا، قم، الطبعة الأولى، ۱۳٦٤هـ.ش.

٤٧ ـ مطهري، مرتضى: نظري به نظام اقتصادي، (نظرة في النظام الاقتصادي)، انتشارات صدرا، قم، الطبعة الخامسة، ۱۳۷٤هـ.ش.

٤٨ ـ مطهري، مرتضى: اسلام ومقتضيات زمان، (الإسلام ومتطلبات العصر)، انتشارات صدرا، قم.

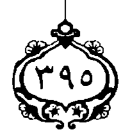
٤٩ ـ مطهري، مرتضى: انسان كامل، (الإنسان الكامل)، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۰هـ.ش.

٥٠ ـ مطهري، مرتضى: پيرامون انقلاب اسلامي، (عن الثورة الإسلامية)، انتشارات صدرا، قم، ۱۳٦۷هـ.ش.

٥١ ـ مطهري، مرتضى: تعليم وتربيت در اسلام، (التربية والتعليم في الإسلام)، انتشارات صدرا، قم.

٥٢ ـ مطهري، مرتضى: جهان بيني توحيدي، (الرؤية التوحيدية)، انتشارات صدرا، قم، ۱۳٦۹هـ.ش.

٥٣ ـ مطهري، مرتضى: حكمت ها واندرزها، (الحِكَم والمواعظ)، انتشارات صدرا، قم، ۱۳٦۹هـ.ش.



٥٤ ـ مطهري، مرتضي: داستان راستان، (قصص الصادقين)، انتشارات صدرا، قم، ١٣٦٧هـ.ش.

٥٥ ـ مطهري، مرتضى: عدل الهي، (العدل الالهي)، انتشارات صدرا، قم، ١٣٦٨هـ.ش.

٥٦ ـ مطهري، مرتضى: قيام وانقلاب مهدي (عج)، (ثورة الامام المهدي عج)، انتشارات صدرا، قم.

٥٧ ـ مطهري، مرتضى: نظري به نظام اقتصادي اسلام، (نظرة في الاقتصاد الإسلامي)، انتشارات صدرا، قم، ١٣٧٤هـ.ش.

٥٨ ـ مطهري، مرتضى: وحي ونبوّت، (الوحي والرسالة)، انتشارات صدرا، قم، ١٣٦٩هـ.ش.

٥٩ ـ منتظرالظهور، محمود: مقدّمه اي بر مباني سياست اقتصادي، (مقدمة في مبادئ السياسة الاقتصادية)، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٥٤هـ.ش.

٦٠ ـ موريس، اس. چارلز ـ فيليپس، اون. آر: تحليل اقتصادي (اقتصاد خرد)، (التحليل الاقتصادي ـ الاقتصاد الجزئي)، حسن سبحاني، دانشگاه طهران، طهران، سوم، ١٣٧٦هـ.ش.

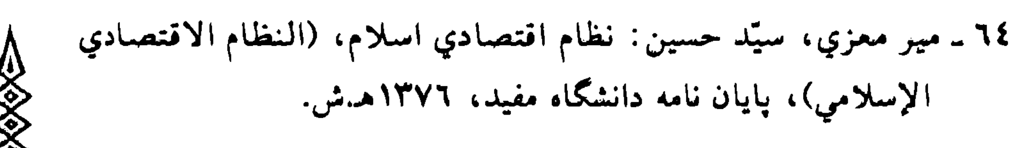
٦١ ـ موسويان، سيّد عبّاس: پس انداز وسرمايه گذاري در اقتصاد اسلامي، (الإدخار والإستثمار في الاقتصادالإسلامي)، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.ش.

٦٢ ـ موسوي خميني [امام]، روح الله: صحيفه نور، (صحيفة النور)، سازمان مدارك فرهنگي انقلاب اسلامي.

٦٣ ـ مهاجر ايرواني، امان الله: مباني سياست اقتصادي، (مبادئ السياسة الاقتصادية)، مؤسسه چاپ وانتشارات اميركبير، طهران، ١٣٤٨هـ.ش.






٦٤ ـ مير معزي، سيّد حسين: نظام اقتصادي اسلام، (النظام الاقتصادي الإسلامي)، پايان نامه دانشگاه مفيد، ١٣٧٦هـ.ش.

٦٥ ـ مير معزي، سيّد حسين: نظام اقتصادي اسلام، مباني فلسفي، (النظام الاقتصادي الإسلامي ـ القواعد الفلسفية)، مؤسسه فرهنگي دانش وانديشه معاصر، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.

٦٦ ـ مير معزي، سيّد حسين: نظام اقتصادي اسلام، مباني مكتبي، (النظام الاقتصادي الإسلامي ـ القواعد الدينية)، مؤسسه فرهنگي دانش وانديشه معاصر، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

٦٧ ـ ميكسل، ريموند، اف: توسعه اقتصادي ومحيط زيست، (التنمية الاقتصادية والبيئة)، حميد رضا ارباب، انتشارات سازمان برنامه وبودجه، ١٣٧٦هـ.ش.

٦٨ ـ مي يرز، دني: دوره كامل علم اقتصاد، (دورة كاملة في الاقتصاد)، مهدي تقوي وعبدالله كوثري، نشر پيشبرد، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

٦٩ ـ مؤسسه بانكداري ايران: مجموعه سخنراني ها ومقالات ارائه شده به سمينار بانكداري اسلامي (١ تا ١٠)، (مقالات ومحاضرات ندوة المصرفية الإسلامية ـ ١ إلى ١٠).

٧٠ ـ مؤسسه تحقيقات پولي وارزي: مجموعه مقالات كنفرانس سياست پولي وارزي (١ تا ٦)، (مقالات مؤتمر السياسة النقدية والعملة الصعبة ـ ١ إلى ٦).

٧١ ـ نقوي، حيدر: جمع اخلاق واقتصاد در اسلام، (الجمع بين الاخلاق والاقتصاد في الإسلام)، (حسن توانايان فرد)، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.

٧٢ ـ نهج البلاغة، سيّد جعفر شهيدي، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٧٦هـ.ش.



٧٣ ـ وحيدي، حسين: سياست مالي، (السياسة المالية)، انتشارات مدرسه عالي بازرگاني، طهران.

٧٤ ـ وزارت امور اقتصادي ودارايي: سياست هاي پولي، انتخاب ابزاري به عنوان جايگزين اوراق قرضه، (السياسات النقدية، اختيار أداة بديلة عن سندات القرض).

٧٥ ـ وزارت امور اقتصادي ودارايي: سياست هاي پولي مناسب در جهت تثبيت فعاليت هاي اقتصادي، (السياسات النقدية الملائمة لتعزيز الانشطة الاقتصادية)، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ.ش.

٧٦ ـ هيأت نويسندگان: مباحثي در اقتصاد خرد ـ نگرش اسلامي، (بحوث في الاقتصاد الجزئي ـ رؤية إسلامية)، حسين صادقي، دانشگاه تربيت مدرّس، مؤسسه تحقيقات اقتصادي، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

يبرز أمامنا نموذج فكري هو المشروع الحداثي الديني، إذ إنّه في الوقت الذي يبادل الأصالة بالسنّة، إلاّ أنّه يسعى من خلال السماح لمفاهيم الحداثة بالعبور عبر ممرّ السنّة، الى تعديل وتطوير تلك المفاهيم، فيقوم بتحويل مصطلحات من قبيل الحريّة، والديمقراطيّة، والعدالة الاجتماعيّة، الى التحرّر، والمساواة، والحاكميّة الدينيّة.

لقد اختار دار الولاء و **المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي** النموذج الفكري التجديدي العقل والرؤية الكونية للإسلام، كمنظار ينظر من خلاله الى مفاهيم الواقعية، وبلوغ حقيقة، وتفسير القيم المعنوية، (المشروع واللامشروع)، ومن هذه الزاوية فهما ينطلقان باتجاه التنظير والإنتاج الفكري في مجالات الأحكام والثقافة والاقتصاد والسياسة والاجتماع.



لبنان - بيروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس: 00961 1 545133 - 00961 3 689496 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com - daralwalaa@yahoo.com



Moujtaba Grfk 70 171861